

نقد آراء ابن سینا در الهیات

تالیف : مصطفی حسینی
طباطبائی

نقد آراءِ ابن سینا
در الهیّات

مصطفی حسینی طباطبائی



تهران ۱۳۶۱



وَالنّاشِراتِ نَشْراً

(سورهٔ مرسلات— آیه سوم)

از این کتاب پنجهزار نسخه
در چاپخانهٔ اکـو به طبع رسید

خیابان انقلاب نرسیده به‌پارک دانشجو پلاک ۱۰۹۲

بسمه تعالی

خوانندهٔ عزیز،

«ناشر» خوشحال است که در این فرصت، نخست بار یا باری دیگر، با شما آشنا می‌شود. هرچند از نزدیک شما را نمی‌شناسد، از شما بیگانه نیست، زیرا خود در زمرهٔ کتابخوانها بوده و هنوز هست و می‌داند که نسل انقلابی امروز تا چه مایه به خوراک معنوی نیاز دارد و با چه عطشی در آرزوی آن است که از آبشخور علم و معرفت سیراب شود. این نسل در جوّی زیست می‌کند که از عناصر انقلابی و سیاسی اشباع شده است. این نسل مشتاق دانستن و آموختن و بالیدن است و به همین سودا، بیش از هر چیز به کتاب روی می‌آورد. «ناشر» خواسته است در برآوردن این نیاز حیاتی سهمی داشته باشد.

لیکن ادای این سهم مستلزم آن است که نخست ذایقهٔ خریداران دانش و هنر را بشناسد و دیگر آنکه به جلب همکاری نویسندگان نایل آید و به همّت آنان آنچه را که به ذوق کتاب دوستان خوش و گوارا و در عین حال برای پرورش معنوی آنها سودمند است فراهم آورد.

راهنمای «ناشر» در این راه، مکتب اوست که مکتب قاطبهٔ افراد نسل انقلابی کشور اسلامی ما نیز هست— مکتب قرآن و اسلام اصیل که ما را به کسب علم موظّف می‌سازد و شعارش این است:

فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَولَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ
أُولٰئِکَ الَّذینَ هَدٰیهُمُ اللّهُ وَأُولٰئِکَ هُمْ أُولُوالاَلْبابِ
(سورهٔ زُمَر، آیهٔ ۱۸)

این مکتب میان دین و سیاست نه به جدایی بلکه به پیوندی زنده قایل است، که به قول مدّرس شهید: «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست».

در جهان امروز، که ارتباطات بدین غایت فشرده و گسترده است و رسانه‌های گروهی

نقشی با این دامنه و وسعت ایفا می کنند، سرنوشتهای افراد بهم گره خورده‌اند. در چنین جهانی، **انزوا و بیخبری** از دنیا و **مافیها** از مسلمانان واقعی پذیرفته نیست. از این رو، «ناشر» می کوشد تا **نسل کنونی** را با جریانهای فکری و سیاسی جهان امروز و تحوّلات آن آشنا سازد و در کنار کتب اسلامی، **متون** و ادبیات فارسی، تاریخ و سیاست کشور **اسلامی** خودمان، پیرامون **کشورهای جهان سوم و به تناسب، سایر ملل و نحل، معلومات معتبری در دسترس** او بگذارد.

«ناشر» در راه نیل به هدفهای خود و در اجرای برنامه‌ای که هرچند بلند پروازانه به نظر آید، به درگیری با آن دل نهاده است، لطف الهی و اقبال نسل انقلابی و تشریک مساعی ارباب قلم و مردان تحقیق و اهل ذوق را یار و مدد کار خود می خواهد.

اینک کتاب حاضر، به سیاق سخنی که رفت تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود. با عنایت به این نکته که چنانچه نقدی و یا سخنی پیرامون مطالب کتاب دارند، مستدل و مستند، ما را از آن آگاه سازند تا با رعایت حق جواب در چاپهای بعدی درج شود.

باشد که خدمات «ناشر» از رضا و تأیید خداوندی بهره‌ور گردد، ان‌شاءالله.

و بالله التوفیق وعلیه التکلان.

إنَّ كَلامَ الْحُكَماء إذا كانَ صَواباً
كانَ دَواءً و إذا كانَ خَطَأً كانَ داءً

علی علیه السّلام

سخن حکیمان چون درست باشد، درمان است
و چون نادرست باشد، درد!

فهرست مندرجات

بسم آلله الرحمٰن الرّحیم

إغـتِـصـامُ الْـوَرَیٰ بِـمَـعرفَـتِـك　　عَـجَـزَ الْـواصِـفُونَ عَـنْ صِـفَـتِـك
تُـبْ عَـلَـیـنـا فَـإنّـا بَـشَـرٌ　　مـا عَـرَفْـنـاكَ حَـقَّ مَـعْـرِفَـتِـك[1]

مقدّمه

در روزگاری که از ابن‌سینا بعنوان فیلسوفی الهی و حکیمی جاودانه تجلیل می شود و جشن «**هزاره**» برای او بر پا می دارند و سمینارها در بزرگداشت وی ترتیب می دهند، انتشار کتابی با عنوان: «**نقد آراء ابن‌سینا در الهیّات**» شاید مایهٔ شگفتی شود و این پرسش را پیش از خواندن کتاب، برانگیزد که علّت نگارش این کتاب چیست؟!

البته توجّه داریم گاهی کسانی درجامعه پیدا می شوند که شهرت و اعتبار اجتماعی خود را در مخالفت و ستیزه با بزرگان می جویند و بجای آنکه راه حُسن خدمت به مردم را انتخاب کنند، روش **خالِفْ تُعْرَفْ!** (مخالفت کن تا معروف شوی!) را برمی گزینند تا به مقصود خود نائل آیند. بعقیدهٔ ما اینگونه شهرت طلبی که شاید از عقدهٔ حقارت سرچشمه میگیرد، هرچند گاهی نام و نشانی برای افراد مزبور پدید می آورد ولی این اعتبار و اشتهار، منفی است! و معمولاً نشانهٔ اعوجاج

---

(۱)ـ ابیات فوق، منسوب به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است و مصراع اخیر از بیت دوّم آن، از حدیث نبوی (ص) مأخوذ و مقتبس است.

سلیقه بشمار خواهد آمد و به سوء شهرت می انجامد یعنی سرانجام موجب **«نقض غرض»** می شود!

ما امیدواریم بفضل الهی و الطاف او، این نوشته از چنان انگیزهٔ ناپاکی، پاک و برکنار باشد. آنچه شایسته است که سبب نگارش این کتاب بشمار آید این است که بزرگان فکر اگرچه محترم‌اند ولی در صورتیکه آراء ایشان با دقّت و از راه انصاف، نقد و بررسی نشود همان احترام و حُسن شهرتشان، سدّ راه ترقی افکار خواهد شد و خطری که از این ناحیه برای فکر بشر پیش می آورند از فوائدی که مولود اندیشهٔ آنان است کمتر نیست! شما ببینید چه اندازه متفکرین بشر تلاش کردند تا توانستند لااقل در علوم طبیعی، از زیر سیطره و تسلّط **ارسطو** بیرون آیند و چقدر در این راه محرومیّت‌ها کشیدند و با مخالفتها و خشونت‌ها روبرو شدند و حتّی قربانیها دادند؟!

آری بزرگان فکر را باید ارج نهاد ولی اگر ما آنانرا بصورت **«بُت‌های فکری»** درآوریم و به طواف و تقدیس ایشان مشغول شویم و راه اعتراض را بر سخنان آنها ببندیم، بجای بهره بردن از همان بزرگان، آنها را مانع پیشرفت خود و دیگران ساخته‌ایم.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا در میان ما مسلمین تقریباً چنین مقامی را یافته یعنی هنوز در حوزه‌های فلسفی ما آثار او با تمجید و تجلیل و تحسین بسیار تدریس می‌شود و کمتر کسی جرأت می ورزد بر عقاید فلسفی وی انگشت نقد بگذارد! بویژه که چنین وانمود می شود فلسفهٔ ابن‌سینا در الهیّات، همان حکمت خالص و اصیل اسلامی است و با آنچه انبیاء الهی علیهم السّلام از سوی خدا آورده‌اند کاملاً موافقت و همراهی دارد و هرکس بخواهد حکمتی را که اسلام آورده بیاموزد باید از آراء ابن‌سینا و هم مشربان وی آگاه شود! با اینکه میدانیم افکار فلسفی این متفکّران، مایهٔ یونانی دارد و از فرهنگ غیر اسلامی سرچشمه گرفته است و در موارد گوناگون با حکمت قرآن و آموزشهای اسلام سازگار نیست. پس ما باید برای نزدیکی بیشتر به اسلام اصیل، حقایق را بازگو کنیم و مرزهای اختلاف فلسفهٔ ابن‌سینا را با حکمت قرآنی بیان نمائیم.

از آنچه گفتیم معلوم شد که اعتراض ما بر اعمال و اخلاق ابن‌سینا نیست

و مانند برخی از نویسندگان در پی آن نبوده‌ایم که ببینیم شیخ‌الرئیس مثلاً در مجالس شبانه— خوب یا بد— چه می کرده؟ یا حدود تأدّبِ وی نسبت به آداب شرع تا چه اندازه بوده است؟! زیرا این امور، از مسائل جزئی و به اصطلاح، از **قضایای شخصیّه** بشمار می رود و بقول صاحب **منظومه**:

قَضِیَّةٌ شَخْصِیَّةٌ لاتُعْتَبَرْ   إذْلا کَمالَ فِی اقْتِناصِ ماذُثِرْ!

ما باید در صدد برآئیم تا اگر شیخ‌الرئیس و امثال او اندیشه‌های ناصوابی ارائه کرده‌اند خاموشی نگزینیم و زبان به اعتراض گشائیم زیرا در عالم علم و در طریق حقیقت‌شناسی، مداهنه و چشم‌پوشی از خطاهای بزرگان جائی ندارد امّا چنانچه ایشان افکار و آراءِ درستی بمیان آورده‌اند از آنها بهره ببریم و قدردانی کنیم و بفرض اینکه متفکّران بزرگ در عمل دچار لغزشهائی بودند از قول ایشان بخود بگوئیم:

إعْمَلْ بِعِلْمی وَإنْ قَصَّرْتُ فی عَمَلی   یَنْفَعْکَ عِلْمی وَلایَضْرُرْکَ تَقْصیری

یعنی: «تو بدانش من عمل کن که اگر من در عمل بآن کوتاهی ورزیدم، دانشم ترا سود می دهد و کوتهی ام بتو زیان نمی رساند!».

آری ما به هدایت خدای متعال این طریق را در تحقیق برگزیده‌ایم و از اینرو در عین آنکه بر شیخ‌الرئیس اعتراضاتی نموده‌ایم، بخشی از سخنان درست و آثار حقّهٔ او را در مسائل الهی و علم‌النفس نیز آورده‌ایم (چنانکه مقتضای نقد صحیح، همین است که رجحان و نقصان کلام، هردو بازگو شوند.) ضمناً کوشیده‌ایم که شیوه بیان این کتاب بصورتی باشد که تنها متخصّصین فنّ حکمت از آن بهره نبرند بلکه مورد استفادهٔ دیگران نیز واقع شود، با اینهمه بحکم آنکه مباحث کتاب تا حدّی از افکار عامّه دور است امیدواریم اگر خواننده‌ای به پیچیدگی و دشواری در کلام برخورد کرد آنرا بیشتر از تعقید مباحث حکمت بشمار آورد تا قلم این حقیر! **عَصَمَنَا اللّٰهُ جَلَّ ذِکْرُهُ عَنِ الزَّلَلِ کُلِّها بِفَضْلِهِ الْعَظیمِ.**

ربیع‌الأول ۱٤۰۱، هجری قمری

دی ماه ۱۳۵۹ هجری شمسی

مصطفی حسینی طباطبائی

۱
کسانیکه بر آراءِ ابن‌سینا اعتراض نموده‌اند

اندیشه‌های ابن‌سینا از دیرباز مورد تحسین برخی از متفکران قرار گرفته است و گروهی از مسلمانان و دیگران، آثار او را بصورت شگفتی ستوده‌اند. نظامی عروضی می‌نویسد:

چهارهزار سال بود تا حکماءِ اوائل جانها گداختند و روانها درباختند تا علم حکمت را بجای فرود آرند، نتوانستند تا بعد از این مدّت حکیم مطلق و فیلسوف اعظم ارسطاطالیس این نقد را بقسطاس منطق بسخت و به محکّ حدود نقد کرد و به مکیال قیاس پیمود تا شک و ریب ازو برخاست و منقّح و محقّق گشت و بعد ازو در این هزار و پانصد سال هیچ فیلسوف بکنه سخن او نرسید و بر جادهٔ سیاقت او نگذشت الاّ اَفضل المتأخّرین حکیم الشّرق حجّة الحقّ علی الخلق ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا[۱].

ابوریحان و ابوعلی

امّا دسته‌ای از برجسته‌ترین متفکرین اسلامی نیز اندیشه‌های ابن‌سینا را مورد نقد قرار داده‌اند و اعتراضات

---

(۱)— چهار مقاله، چاپ لیدن، صفحهٔ ۷۱.

گوناگون برآثار و افکار او عرضه داشته اند. از جملهٔ اینگروه یکی طبیعی دان شهیر اسلامی **ابوریحان محمّدبن احمد بیرونی خوارزمی** (متوفی در سال ٤٤٠ هجری قمری) است که معاصر با ابن سینا[۱] بوده و مذاکرات و مکاتباتی میان ایشان رفته است.

ابوریحان در طبیعیّات از نوابغ روزگار شمرده می شود بطوریکه برخی از علمای مغرب زمین او را سرآمد همهٔ دانشمندان ازمنه و ادوار دانسته اند!

جورج سارتُن George Sarton در کتاب «**مقدّمهٔ تاریخ علم**» می نویسد:

«**او یکی از بزرگترین دانشمندان عالم اسلام و با ملاحظهٔ جمیع جهات یکی از بزرگترین دانشمندان همهٔ قرون و أعصار است**[۲]»!

پرفسور آرثر آپم پوپ Arther Upham Pope در مقاله ای تحت عنوان «**بیرونی به عنوان یک متفکّر**» می نویسد:

«**در هر فهرستی که از اسامی دانشمندان بزرگ جهان فراهم آید باید نام بیرونی را در سطرهای نخستین آن ذکر کرد. هر کتابی که دربارهٔ تاریخ ریاضیّات یا نجوم یا جغرافیا یا مردم‌شناسی یا تاریخ مذهب نوشته شود کامل نخواهد بود مگر آنکه سهم بزرگی که بیرونی در هر یک از این علوم دارد در آن شناسانده شود. بیرونی یکی از متفکّرین همهٔ قرون و أعصار است**[۳]».

---

(۱)— ابن سینا از ابوریحان به سال کوچکتر بود ولی ۱۲ سال زودتر از وی وفات کرد.

(۲)— به کتاب «بیرونی نامه» اثر آقای ابوالقاسم قربانی، صفحهٔ ۱۲ نگاه کنید.

(۳)— به «بیرونی نامه» صفحهٔ ۱۳ رجوع شود.

ابوریحان چنانکه گفتیم با ابن‌سینا مذاکراتی داشته و در کتاب «الآثارُ الباقیةُ عن القرونِ الخالِیَة» بمناسبت بخشی در طبیعیّات می نویسد:

«وقَدْ ذَکَرْتُ ذٰلِکَ فی مَوْضِعٍ آخَرِ اَلْیَقُ بِهِ من هذاالکتاب وخاصَّةً فیما جَرىٰ بَیْنی وَبَیْنَ الْفَتَی الفاضِلِ أَبی عَلِّیٍ الحسینِ بنِ عبدِاللهِ بن سینا مِنَ المذاکراتِ فی هٰذا الْبابِ[1]».

یعنی: «و این موضوع را در جایگاه دیگری که از این کتاب مناسبتر است آورده‌ام بخصوص مذاکراتی را که در این باب میان من و جوان فاضل ابی علی، حسین بن عبدالله سینا رخ داده است». بیرونی ضمن مراسله‌ای هیجده سؤال از ابن‌سینا کرده که ده مسئله از میان آنها، صورت اعتراض بر گفتار ارسطو در کتاب «آسمان و جهان» دارد و در هشت پرسش دیگر، ابوریحان با خود ابن‌سینا سخن گفته است برخی از این مسائل، صورت فلسفی و برخی صورت علمی محض دارند. ابن‌سینا در پاسخی که بر ایرادات ابوریحان نوشته پاره‌ای از آنها را پذیرفته و بیشتر ایرادها را جواب گفته است لیکن پاسخهای وی، ابوریحان را قانع نکرده و ضمن نامهٔ دیگری اکثر جوابهای ابن‌سینا را نقض نموده است[2]. از جمله

(۱)ـ الآثارالباقیة عن القرون الخالیة، چاپ لایپزیک (سال ۱۹۲۳) صفحهٔ ۲۵۷.

(۲)ـ صورت پرسشهای ابوریحان و پاسخهای ابن‌سینا را می توانید در کتاب «نامهٔ دانشوران ناصری» جزء ششم از صفحهٔ ۱۹۳ ببعد ملاحظه کنید و نیز به رسالهٔ

←

ایرادهائی که ابوریحان بر ارسطو آورده و ابن‌سینا آنرا پذیرفته ایرادی است که دربارهٔ حرکت مستدیر دایره و بیضی ذکر نموده و شیخ‌الرئیس با آنکه در سراسر نامه، سخت کوشیده تا از ارسطو دفاع کند در اینمورد حق را به ابوریحان داده است و می نویسد:

«در این مسئله چه بسیار خوب متفطّن شده و چه نیک اعتراض آورده‌ای خدایت عمر دراز ارزانی دارد[١]...»

قضاوت دربارهٔ برخی از اختلافات ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی بخصوص امروز با توجه به پیشرفتهای علمی، آسان بنظر می رسد مانند اختلافاتی که دربارهٔ نور و غیره با یکدیگر داشته اند.

ابوحامد غزالی و ابوعلی سینا

دیگر از معترضین بر بوعلی سینا و نقّادان اندیشهٔ وی، **ابوحامد محمّدبن احمد غزالی طوسی** (متوفّی بسال ۵۵۰ هجری قمری) بوده است. غزالی از دانشمندان بنام و متفکران عظام



مستقلی که علی اکبر دهخدا در اینباره فراهم آورده است و با عنوان «شرح حال نابغهٔ شهیر ایران ابوریحان محمدبن احمد خوارزمی بیرونی» بچاپ رسیده رجوع شود این رساله در «لغت نامهٔ دهخدا» عیناً نقل شده است. همچنین به مجموعه‌ای که با نام «رسائل ابن‌سینا» به اهتمام ضیاء اولکن و احمد آتش در استانبول بسال ۱۹۵۳ مطبوع گشته نگاه کنید، در کتاب اخیر پاسخ شانزده پرسش از سؤالات ابوریحان تحت عنوان «جواب ستّ عشر مسئلة لأبی ریحان» آمده است.

(١)— شرح حال نابغهٔ شهیر ایران ابوریحان، تألیف دهخدا، صفحهٔ ٤٨.

عالم اسلامی شمرده می‌شود و شهرت و اعتبار وی ما را از آوردن اقوال دانشمندان در بارهٔ او بی نیاز می کند. نقطهٔ برخورد غزالی و ابن‌سینا بیشتر از مباحث منطقی و طبیعی، در «الهیّات» است. ابوحامد غزالی در کتاب معروف خود «تهافُة الفلاسفة» بر ارسطو سخت حمله می برد و از میان مدافعان و شارحان اقوال او، ابونصر فارابی و ابن‌سینا را در تیررس و آماج نقدها و اعتراضات خویش قرار می دهد! زیرا عقیده دارد که این دو تن، بیش از سایرین به آراءِ ارسطو نزدیک شده‌اند و آنرا رواج بخشیده‌اند غزالی در اینباره می نویسد:

ثُمّ المترجمونَ لِکلامِ «رسطالیس» لَمْ یَنْفَکَ کَلا مُهُم عَنْ تَحریف وتَبْدیلٍ مُحْوجٍ إلیٰ تفسیرٍ وتأویلٍ حتّیٰ أثارَ ذلِکَ ایضاً نِزاعاً بَیْنَهُم! واَقْوَمُهُمْ بِالنَّقْلِ وَالتَّحْقیقِ مِنَ المتفلسِفَةِ فِی الإسْلامِ الفارابی أبونصر وَابْنُ سینا فَنَقْتَصِرُ عَلیٰ إبْطالِ ما اختاراهُ ورَأیاهُ الصَّحیحَ مِنْ مَذْهَب رُؤسائهِما فِی الضَّلالِ فَإنَّ ماهَجَراهُ وَاسْتَنْکَفامِنَ المُتابَعَةِ فیه لایُتَماریٰ فی اخْتِلالِه[1]

یعنی: «کسانیکه سخنان ارسطو را ترجمه کرده‌اند، گفتارشان از تحریف و تبدیل برکنار نمانده است و نیاز به تفسیر و تأویل دارد تا آنجا که اینکار نزاعی میانشان برانگیخته است و از همهٔ فلسفه گرایان اسلامی **ابونصر فارابی و ابن‌سینا** در نقل و تحقیق استوارترند. بنابراین ما نیز سخن خود را مقصور میکنیم بر ردّ و ابطال آنچه ایندو تن برگزیده‌اند و آنرا رأی صحیح رؤسای خویش در گمراهی! دیده‌اند که هرچه

(۱)ــ تهافة الفلاسفة، طبع دارالمعارف مصر، صفحهٔ ۷۵ و ۷۶.

ایندو از آن دوری جسته اند و از پیرو یش خودداری کرده اند در تباهی آن تردید نمی رود...»

سپس جابجا با اشاره و تصریح، بر ابن‌سینا اعتراض مینماید که برخی از اعتراضات او در فصل سوّم خواهد آمد.

شهرستانی و ابن‌سینا

دیگر از نقّادان ابن‌سینا که با غزالی معاصر بوده ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی (متوفّی به سال ٥٤٨ هجری قمری) صاحب کتاب مشهور «الملل والنّحل» است. شهرستانی دو کتاب در نقض آراءِ ابن‌سینا نوشته یکی از آنها که نامش در فهرست مصنّفات وی آمده، عنوان: «شبهاتُ برقلس و ارسطو و اَبن‌سینا و نَقْضُها» داشته است. شهرستانی در کتاب ملل و نحل در فصل «شُبَهُ برقلس فی قِدَم عالم» به کتاب مزبور اشاره‌ای دارد و می نویسد:

وقد أفرَدْتُ لها کتاباً أوْرَدْتُ فیهِ شبهاتِ اَرسطو طالیس و هذه وتقریراتِ أبی علیّ‌بن سینا ونَقضتُها علیٰ قوانین منطقیّة[1]

یعنی: «در اینباره کتابی جداگانه تصنیف کرده‌ام که شبهات ارسطو و این شبهه ها (را که برقلس اظهار داشته) و همچنین تقریرات ابوعلی سینا را در آنجا آورده‌ام و از راه قوانین منطقی آنها را نقض نموده‌ام».

کتاب دوّم شهرستانی که در آن آراءِ فلاسفه و

(۱)ـــ الملل والنّحل، چاپ مصر، الجزء الثانی، صفحهٔ ۲۱۰.

بخصوص ابن‌سینا را تخطئه می کند، کتاب معروف **«مُصارَعَةُ الفلاسفة»** است. شهرستانی این کتاب را در حدود سال ۵٤۰ هجری قمری (یعنی ۱۰ سال پیش از وفات غزالی) برای مجدالدین ابی القاسم علی بن جعفر موسوی تصنیف کرده است چنانکه صدرالدین شیرازی در کتاب أسفار می نویسد: **«وقَدْ ألَّفَ هذاالکتاب لمجدالدین أبی‌القاسم علیّ‌بن جعفرالموسوی وهو ضُدُّ ابن سینا... فی‌حوالی ٥٤٠ هـ** [۱]» با این حساب، غزالی کتاب «تهافة الفلاسفة» را پیش از «مصارعة الفلاسفة» نگاشته زیرا غزالی کتاب خود را در سال ٤٩٠ هجری قمری زمانیکه در نظامیّهٔ بغداد به تدریس مشغول بوده نوشته است و از اینرو ما ذکر او را بر شهرستانی مقدّم داشتیم. شهرستانی درآغاز کتاب «مصارعة الفلاسفة» می نویسد:

«وقد وَقَعَ الاتّفاقُ عَلیٰ أنَّ المبرّزَ فی علومِ الحکمةِ وعلاّمةَ الدَّهرِ فی الفلسفةِ، أبوعلی الحسین‌بن عبدالله‌بن سینا... وأجْمَعُوا علی انَّ مَنْ وقَفَ علیٰ مضمونِ کلامِهِ و عَرَفَ مکنونَ مَرامِهِ فقد فازَ بِالسَّهْمِ المُعلّیٰ وبَلَغَ المقصدَ الأقْصیٰ... فَأَرَدْتُ أنْ اُصارِعَهُ مُصارَعَةَ الأبْطالِ وأنازِلَهُ‌مَنازلَ الرّجالِ فَاخْتَرْتُ من کلامِهِ فی إلهیّات: «الشّفاء» و«النّجاة» و«الإشارات» و «التّعلیقات» أحْسَنهُ وأمْتَنهُ وهوما بَرْهَنَ علیه وحَقَّقَهُ وبیّنَهُ وشَرَطْتُ عَلیٰ نَفسی أنْ لا اُفاوِضَهُ بغیرِ صَنْعَتِه[۲]...»

یعنی: «و اتفاق چنان رخداده که سرآمد علوم حکمت

(۱)ـ الأسفار الأربعة ۲۷۵/۲.
(۲)ـ مصارعة‌الفلاسفة (با تحقیق سُهیر محمد مختار) صفحهٔ ۱۵ و ۱٦.

و علاّمهٔ روزگار در فلسفه، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا باشد... و همگی برآنند که هرکس از مضمون گفتار وی آگاه شود و أغراض پنهان او را دریابد به والاترین نصیب دست یافته و به بلندترین مقاصد نائل آمده است... از اینرو مصمم شدم که چون پهلوانان با او دست و پنجه نرم کنم و همانند مردان در برابر وی فرود آمده مبارزه نمایم، پس در مباحث الهیّات از سخنان او بهترین و استوارترین بخش‌ها را در کتاب «شفاء» و «نجاة» و «إشارات» و «تعلیقات» برگزیدم که بر آنها برهان اقامه نموده و آنها را اثبات کرده و توضیح داده است و بر خود شرط کردم که گفتگوی من با او از راهی جز فنّ وی یعنی فلسفه نباشد».

مسائلی که شهرستانی در کتاب خود با ابن‌سینا بر سر آنها به مناقشه برخاسته عبارتند از: «حصر اقسام وجود» و «توحید واجب الوجود» و «حدوث عالم» و «حصر مبادی» و «برخی از مسائل مشکل و شکوک پیچیده»، که همگی از مسائل مربوط به «الهیّات» شمرده می‌شوند.

ابن غیلان و ابن سینا

دیگر از کسانی که با آراءِ ابن‌سینا روی مخالفت نشان داده، متکلّم مبرّز، عمربن علی‌بن غیلان (متوفّی در بین سالهای ۵۷۶ و ۵۸۲ هجری قمری) بوده است. ابن‌غیلان در علوم ریاضی و نجوم تبحّر و تسلّط داشت در علوم عقلی نیز نزد

ابوالعبّاس لوکری شاگرد ابن‌سینا تلمّذ کرد ولی آراءِ شیخ‌الرئیس مقبول طبع وی نیفتاد. از ابن‌غیلان کتابی در دسترس هست که آنرا بر ردّ رسالهٔ ابن‌سینا دربارهٔ **«حدوث عالم»** نگاشته است. ابن‌سینا در رسالهٔ خود، حدوث ذاتی جهان را پذیرفته ولی حدوث زمانی عالم را ردّ می‌کند چنانکه در کتاب اشارات نیز بر همین قول رفته است و ابن‌غیلان به نقض و تخطئهٔ رأی ابن‌سینا در مسئلهٔ حدوث زمانی جهان می‌پردازد و می‌کوشد تا اثبات نماید که عالم، زماناً حادث و مسبوق به نیستی است چنانکه متکلّمین اسلامی بر این قول رفته‌اند. رسالهٔ ابن‌سینا با نام: **«الحکومةُ فی حُجَجِ المُثْبِتینَ لِلْماضی مبدأ زمانیاً»** تصنیف شده است و کتاب ابن‌غیلان **«حدوث‌العالم»** نام دارد. بخش نخستین اینکتاب (پس از مقدمه) با این عنوان آغاز می‌شود:

اَلْقِسْمُ الأوَّلُ فی الاحتیاج لأثباتِ حدوثِ العالَم وفی مُناقَضَةِ کلامِ آبْنِ سینا فی رسالَةِ المذکورَةِ فی أوَّلِ هذاالکتابِ...

ابن‌غیلان در رسالهٔ خود علاوه بر حدوث زمانی عالم، مسائل دیگری را نیز (چون صفات باریتعالیٰ و ارادهٔ او، و غیره) مطرح میسازد و در آنها با ابن‌سینا و دیگر حکماءِ هم‌مشرب وی مخالفت مینماید. کتاب ابن‌غیلان را از حیث اهمیّت، پس از تهافة الفلاسفهٔ غزالی شمرده‌اند.

ابن رشد و ابن سینا

دیگر از مشاهیر متفکران که بر آراءِ ابن سینا اعتراض دارد **ابوالولیدبن رشد اندلسی** (متوفّٰی به سال ۵۹۵ هجری قمری) است. نزاع ابن رشد با ابن سینا از نوع نزاع غزالی و شهرستانی و ابن غیلان شمرده نمی شود زیرا غزالی، ارسطو را تخطئه می کند و شیخ الرئیس را به خاطر تبعیت از ارسطو محکوم میشمارد (هرچند در برخی از موارد استثنائی اذعان دارد که ابن سینا در قول خود، منفرد است چنانکه در بحث از علم الهی می نویسد: **وقَد اَنفَردَ بِهِ اَبنُ سینا عن سائرِ الفلاسفة**[1]) امّا ابن رشد خود یکی از بزرگترین شارحان و مفسّران فلسفهٔ ارسطو محسوب می شود و نزاع وی با ابوعلی بر سر آنستکه ابن رشد ادّعا دارد ابن سینا در پاره‌ای از مواضع،سخن ارسطو را درنیافته و آنرا تحریف کرده است! از همین رو در کتاب «**تَهافُةُ التَّهافة**» که آنرا در پاسخ غزالی نگاشته در مواردی ابن سینا را مسئول ایراد غزالی بر قدمای فلاسفه از جمله ارسطو میشمارد! بعنوان نمونه در بحث از قاعدهٔ: «**الواحِدُ لایَصْدُرُ عَنْهُ إلاّ الْواحِدُ**» و تطبیق این قاعده با ماجرای آفرینش که ابن سینا و شاگردانش سخت بر آن پایبند بوده‌اند، غزالی اعتراضات مهم و قابل توجهی ابراز داشته است و ابن رشد در پاسخ غزالی اظهار میدارد که مقصود قدمای فلاسفه آنمعنائی که ابن سینا آورده و مورد اعتراض غزالی واقع شده نبوده است و «(ابن سینا و همفکران او، مذهب

(۱)— تهافة الفلاسفة (مسألة ۱۱) صفحهٔ ۱۹۶.

فلاسفهٔ یونان را در علم الٰهی تغییر داده‌اند بطور یکه از صورت برهانی، بشکل ظنّی درآمده است !» غَیَّرُوا مَذْهَبَ القَومِ فِی الْعِلْمِ الإلٰهی حَتّٰی صارَظَنیناً[۱]!

ابن رشد در جایگاههای دیگر از کتاب خود نیز مکرّر با عبارت: (هذا کُلُّهُ تَخَرُّص عَلَی الفلاسِفَةِ مِنِ آبْنِ سینا وأبی نصر[۲]، همهٔ اینها، پندارهای نادرستی است که از سوی ابن سینا و ابی نصر فارابی به فلاسفه نسبت داده شده است!) و نظایر این تعبیر، مخالفتش را با ابن سینا در فهم مشرب فیلسوفان یونان نشان می دهد.

سهروردی و ابن سینا

فیلسوف اشراقی، شهاب‌الدّین سهروردی (مقتول در سال ۵۸۷ هجری قمری) نیز از زمرهٔ نقّادان آراءِ ابن سینا شمرده می شود، سهروردی در کتاب: «حکمة الإشراق» بدون اینکه نام شیخ الرئیس را ببرد، آراءِ وی را نقد کرده است مثلاً در باب مغالطات آنجا که می نویسد: «وماظَنَّ بعضُ أهلِ العلم أنَّهُ لایُتَصَّورُ أن یکونَ شیئانِ... إلی آخر کلامه[۳]» مقصودش از عبارت «برخی اهل علم گمان کرده‌اند...» ابن سینا است چنانکه «صدرالدین شیرازی در تعلیقات خود بر «حکمة الإشراق» می نویسد: «هذا تعریضٌ بالشّیخ الرّئیسِ ومُتابعیه...» یعنی: «این کنایه‌ای است اعتراض‌آمیز به شیخ الرئیس و پیروان او» و نیز در بحث از

(۱)ـ تهافة التّهافة، طبع دارالمعارف مصر، الجزء الأوّل، صفحهٔ ۳۰۱.

(۲)ـ تهافة التّهافة، صفحهٔ ۳۰۶.

(۳)ـ حکمة الاشراق، چاپ تهران، صفحهٔ ۴۸.

مسائل طبیعی آنجا که می نویسد: «وقولُ القائلِ لوکانتِ النّارُ حارّةً رطبةً لکانَتْ هواءً فما طَلَبَتْ موضعاً أعلیٰ بل وقَفَتْ عندَهُ، کلامٌ غیرُ مستقیم[1]» مرادش از «القائل» ابن سینا است که البته گفتار وی را نادرست میشمرد!

فخر رازی و ابن سینا

فخرالدین عمر رازی (متوفّیٰ در سال ٦٠٦ هجری قمری) متکلّم پرتوان و زبردست اسلامی، یکی دیگر از نقّادان افکار ابن سینا است، وی در کتاب «شرح الإشارات والتّنبیهات» بارها بر ابن سینا اعتراض نموده تا آنجا که بقول خواجه نصیرالدّین طوسی: «یکی از نکته سنجان، شرح او را بر کتاب اشارات، جَرْح (زخم) نامیده است!» سَمّیٰ بَعْضُ الظرُّفاء شَرْحَهُ جَرْحاً[2] رازی در شرح کتاب «عیونُ الحکمة» که از آثار ابن سینا است نیز با او به مخالفتها برخاسته و اندیشه های شیخ الرئیس را نقّادی کرده است چنانکه در مقدّمۀ همین کتاب می نویسد:

إنّی مخالِفٌ لمقتضی هذاالکتابِ فی دَقیقِهِ وجَلیله وجُمَلِهِ وتفاصیلِه فَإنْ جَرَرْتُ علیها ذیلَ المُهادَنَةِ والمُداهَنَةِ صِرْتُ کَالرّاضی بتوجیهِ العباد إلیٰ مسالِکِ الغَیّ والفَسادِ.[3]

یعنی: «من با همۀ آنچه این کتاب برآن دلالت دارد

(١)— حکمة الإشراق، صفحۀ ١٩٠.

(٢)— شرح إشارات طوسی، چاپ تهران، الجزء الأوّل، صفحۀ ٢.

(٣)— عیون الحکمة، چاپ قاهره، مقدمۀ کتاب، مقایسه شود با شرح عیون الحکمة نسخۀ خطی دانشگاه تهران.

و با ریز و درشت و اجمال و تفصیل آن، مخالفتها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری بر سراسر مطالب اینکتاب بگسترانم به کسی مانند شده‌ام که راضی گشته بندگان خدا به گمراهی و تباهی روی آورند!».

علاءالدّین طوسی و ابن سینا

دیگر از معترضین بر ابن سینا، متکلّم زبدهٔ قرن هشتم هجری، علاءالدّین علی طوسی (متوفّی در سال ۸۸۷ هجری قمری) است که معاصر با سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی بوده و به دستور وی کتاب «الذّخیرة» را در محاکمهٔ میان غزالی و ابن سینا نوشته است و ضمن آن اعتراضات غزالی را بر حکماء بخصوص بر ابن سینا تأیید و تقویت نموده[1]، علاءالدین طوسی در مقدمهٔ کتابش می نویسد:

«فوافَقْتُ طریقةَ الإمام المُرشِد فی الأصل، لکن لابطریقِ التّقلید بَلْ بِمُقْتَضَی التَّحْقیقِ البَحتِ[2]» یعنی: «من در اینکتاب با روش امام رهنما (غزالی) در اصل، موافقت دارم امّا نه از راه تقلید بلکه به مقتضای تحقیق محض» شیخ علاءالدین طوسی در پایان کتاب خود به این نتیجه می رسد که برخلاف نظر فلاسفهِ

---

(۱)ـ چنانکه خواجه‌زاده (متوفی در سنه ۸۹۳) نیز کتابی به فرمان سلطان ابوالفتح محمدبن مراد، پادشاه عثمانی در داوری میان غزالی و ابن رشد نگاشته و از غزالی دفاع کرده است.

(۲)ـ الّذخیرة، چاپ حیدرآباد کن، صفحهٔ ٦.

(نظیر ابن‌سینا) نیروی عقلانی در ادراک حقایق امور الهی نمی‌تواند مستقل از وحی باشد و بدون تأیید وحی، به داوریهای عقل در امور مزبور اعتماد نتوان کرد چنانکه می نویسد:

«وإنّما غَرَضُنا مِنْ ذلِکَ تَبیینُ أنَّ العقلَ لیسَ مستقلاً فی إدْراکِ الأُمورِ الإلهیّةِ بحقائِقِها، وأنْظارُهُ لَیْسَتْ ممّا یوثَقُ بها فی الإحاطَةِ بهابدونِ تأییدِ صاحبِ الوحی المؤیَّد بإعْلامٍ من ٱللّهِ تَعالیٰ[1]».

صدرالدّین شیرازی و ابن‌سینا

دیگر از مشاهیر نقّادان ابن‌سینا، فیلسوف معروف عصر صفویّه صدرالدّین محمد شیرازی ملقّب به ملاّصدرا (متوفّیٰ در سال ۱۰۵ هجری قمری) است. صدرا با اینکه بوعلی را بسیار ستوده ولی در مواضع مختلف از کتاب أسفار «الأسْفارُ الأرْبَعَة» آراءِ او را نقض و ردّ مینماید و در باب نهم از سَفَر چهارم اَسفار، ایرادات خود را بر ابن‌سینا گرد آورده و می نویسد:

«وامّا الشیّخُ صاحبُ الشِّفاء... والعجبُ أنّهُ کُلَّما ٱنتهیٰ بَحْثُهُ إلی تحقیقِ الهُویّاتِ الوجودیّةِ، دونَ الأُمورِ العامّةِ والأحکامِ الشّامِلَةِ، تَبَلَّدَ ذِهْنُهُ وظَهَرَ منهُ العجزُ وذلکَ فی کثیرٍ من المَواضِعِ[2]».

یعنی: «امّا شیخ، صاحب کتاب شفاء (ابن‌سینا)... شگفت است که هرگاه کاوش وی به تحقیق دربارۂ هویّات وجودی می انجامد (نه به امور عامّۂ فلسفه و احکام عمومی آن)

---

(۱)— الّذخیرة، صفحۂ ۲۷۰.

(۲)— الأسفار الاربعة، الجزء الثانی من السَفَر الرابع، چاپ تهران، صفحۂ ۱۰۹.

ذهنش کُند می‌شود و ناتوانی او در اینباره آشکار می گردد و این عجز در جایگاههای بسیار وجود دارد»!

آنگاه صدرا، مواردی را که بنظر او ابن سینا بخطا رفته و از شناسائی آنها ناتوان مانده برمیشمارد که از جملهٔ آنها: **«حرکت در مقولهٔ جوهر» و «انکار اتحاد عاقل و معقول» و «عجز از اثبات حشر أجساد» و «اعتقاد به سرمدی بودن أفلاک و ستارگان»** و غیر اینهاست که ذکر همهٔ آنها از حوصلهٔ این رساله بیرون است و غرض ما در اینجا اظهار موافقت با نقّادان آراءِ شیخ‌الرئیس در تمام مسائل و مباحث نیست بلکه منظور اصلی، ارائهٔ اینمعنا است که بزرگان فکر در زمانهای مختلف با اندیشه‌ها و نظرات بوعلی موافقت کامل نداشته‌اند و بنابراین اگر کسی در مواردی تسلیم رأی و عقیدهٔ شیخ نگردید و حق را در سوی دیگر دید این کار را نباید مایهٔ انکار و موجب مذمت او شمرد بلکه لازمست که دلیل وی را نگریست و مقهور رأی مشاهیر و أکابر نگردید!

البته مخالفان شیخ‌الرئیس به کسانیکه ذکر آنها رفت محدود نمی‌شوند و بسیاری از فقها و علمای شریعت در فتاوای خود با ابن سینا بسختی مخالفت کرده‌اند مانند ابن صلاح[۱] (عثمان بن عبدالرحمٰن شهرزوری متوفّیٰ در سال ٦٤٣ هجری قمری) و أمثال او، ولی ما از نقل این قبیل فتاویٰ خودداری می کنیم زیرا فتاوای مزبور پیوندی با نقد علمی آراءِ ابن سینا ندارند و

(۱)ــ به فتاوای ابن صلاح، چاپ ترکیه (دیار بکر) رجوع شود.

برای تحذیر عوام از نزدیک شدن به آثار ابن‌سینا صدور یافته اند! مگر نوشته های فقیه شهیر اهل سنّت **ابوالعبّاس احمدبن تیمیّة** (متوفّٰی در سنهٔ ۷۲۸ هجری قمری) که کوشیده است بصورتی مدلّل با کتب ابن‌سینا رو برو شود و دربارهٔ وی اظهار نظر کند[1] و در میان فقهاء، این قبیل افراد اندکند و **قلیلٌ ما هُم!**

---

(۱)— در اینباره به کتاب «الرّدّ علی المنطقیّین» چاپ بمبئی نگاه کنید. لازم به توضیح است که نام اصلی این کتاب «نصیحة أهل الإیمان فی الرّدّ علی منطق الیونان» می باشد.

۲

گوشه‌ای از سخنان پر ارزش ابن‌سینا در الٰهیّات

پیش از آنکه به نقد آراءِ ابن‌سینا بپردازیم شایسته می‌دانیم به مصداق: «عیب وی جمله بگفتی، هنرش نیز بگوی» به اختصار، نمونه‌ای از تقریرات جالب ابن‌سینا را دربارهٔ مبدأ متعال و احوال نفس انسانی بیاوریم و سپس آثار وی را نقّادی کنیم.

ابن‌سینا فیلسوفی الهی است و در مسائل ماوراءالطبیعه، صرفنظر از اشتباهاتی که دارد سخنان گیرائی نیز اظهار داشته است بعنوان نمونه، در نَمَط خامس از کتاب إشارات می‌نویسد:

قال قومٌ: إنَّ هذا الشئ المَحسُوسَ موجودٌ لِذاتِهِ واجبٌ لِنَفْسِهِ، لکنَّك اذاتَذَ کَّرْتَ ماقیلَ لَكَ فی شرطِ واجِب الوُجودِ لَمْ تَجِدْ هذا المَحْسُوسَ واجِباً وتَلوتَ قَوْلَهُ تعالیٰ: (لا اُحِبُّ الآفِلینَ) فَإنَّ الهُوِیَّ فی حَظیرَةِ الإمکانِ أفولٌ مّا.

در خلال این چند سطر معنای دقیقی نهفته است که با رعایت ایجاز می‌کوشیم پرده از چهرهٔ آن برداریم.

عالم محسوس و ذات واجب الوجود!

شیخ می گوید: «**جماعتی گفته‌اند که این عالمِ محسوس، بذات خویش موجود و بنفس خود واجب است**»! مقصود ابن سینا از اینگروه، زنادقه و ملحدان روزگار گذشته است (به اصطلاح عصر ما، ماتر یالیستها) و ادّعای آنها استقلال عالم محسوس و لزوم ذاتی یا وجوبِ وجود این عالم است! آنگاه ابن سینا این پندار را ردّ کرده و می نویسد: «**لیکن اگر تو آنچه را که در واجب الوجود شرط کرده شد بیادآوری، این عالم محسوس را واجب نمی‌یابی**» در اینجا شیخ الرئیس ما را به بیانات پیشین خود بازمی گرداند و به شرائطی که در بحث از واجب الوجود آورده إحاله می دهد و آن شرائط بطور خلاصه اینستکه واجب الوجود در کمال یگانگی است و در قوام خود نیازمند بچیزی نبوده و برحسب حدّ و ماهیّت قابل تقسیم نیست و نیز برحسب کمّیّت به اجزاء و جزئیّات منقسم نمی گردد و وجود او از ماهیتش جدائی ندارد که هرچه به این اوصاف متّصف باشد از ممکنات شمرده می شود و واجب الوجود نیست.

برای اینکه مقصود شیخ روشن گردد به شرح و توضیح یکی از شرائط مذکور می پردازیم و سپس سخن وی را دنبال می کنیم: از جمله اموری که عدم تطابق ذات واجب الوجود را با عالم محسوس و مادّی نشان می دهد اینستکه:

«واجب الوجود مرکّب نیست و از اجزاء ساخته نشده است

ولی جهان مادّه، مرکب می باشد». صورت برهان را می توان به این شکل نشان داد:

عالم مادّه، صورت ترکیبی دارد و از اجزائی تشکیل شده است (صُغریٰ) و هرچیز که از اجزائی تشکیل شده باشد واجب الوجود نیست (کُبریٰ) پس عالم مادّه، واجب الوجود نیست (نتیجه). اگر کسی در کبرای قضیه مناقشه کند و بگوید: به چه دلیل هرچیز که از اجزائی تشکیل شده باشد، واجب الوجود نیست؟ گوئیم: زیرا در آنصورت هر جزء، مقوّم جزء دیگر است و جزء اخیر در قوام خود بآن نیاز دارد پس فقر و نیاز در همهٔ اجزاء آن چیز، نفوذ یافته است و بدیهی است که واجب الوجود نیازمند نبوده و غنّی بالذّات می باشد. در صورتیکه ایراد شود: درست است که هر یک از اجزاءِ مادّه، مقوّم جزءِ دیگر بوده و در قوام خود بآن نیازمندند ولی این ثابت نمی کند که کُلّ دستگاه با قدرتی بیرون از خود سر و کار داشته باشد! پاسخ اینستکه اساساً تا هر جزء از کلّ دستگاه در امر ترکیب و حرکت خود نیاز نداشته باشد کارش به مقوّم کشیده نمی شود پس همینکه دارای مقوّم بود معلوم می شود که ذاتاً با فقر و نیاز وابسته است و پر واضحست که ذوات نیازمند در مرحلهٔ «امکان» قرار دارند نه در مقام «وجوب» که مقام استغنای مطلق است و البته ممکنات که مظهر فقر و نیازند باید به واجب الوجود که غنی بالذّات است منتهی شوند یعنی از او

فیض هستی گیرند.

سپس شیخ الرئیس می نویسد:

«و گفتار خدایتعالی را تلاوت میکنی که (از قول ابراهیم علیه السلام گوید:) من غروب کنندگان را دوست ندارم! زیرا که سقوط و زوال، در حصار عالم امکان، نوعی غروب کردن است».

با این بیان، ابن سینا علاوه بر شرائط مذکور آیاتی از **قرآن مجید** را (در سورهٔ انعام) بیاد می آورد که در خلال آنها «ابراهیم علیه السلام» در جستجوی حقتعالیٰ نشان داده شده است. بنا به مفاد آیات مزبور، ابراهیم (ع) خدائی را می جسته که حضور محض است یعنی هیچگونه غروب و زوالی برای او وجود ندارد و چون در ستاره و ماه و خورشید (با ملاحظهٔ غروب آنها) این حضور دائم را نمی یابد، خدای خود را در وراءِ مظاهر جهان پیدا می کند و می گوید:

إنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمواتِ والأرضَ (الأنعام— ۷۹).

یعنی: «من خالصانه به کسی روی آورده‌ام که آسمانها و زمین را آفریده است»!

شیخ الرئیس با بهره گرفتن از إطلاق کلام ابراهیم (ع) که گفت: «إنّی لا اُحِبُّ الآفلین= من غروب کنندگان را دوست ندارم» در حقیقت می خواهد بگوید که در افق مادّه، هر موجودی ظهور و خفاء یا طلوع و غروبی دارد و این ماجریٰ محدود به ستارگان و ماه و خورشید نیست زیرا همهٔ موجودات

مادّی در معرض تغییر دائمی قرار گرفته‌اند و بنابراین عالم مادّه، عالم طلوع و غروب و محو و اثبات است نه عالم وجوب و دوام و ثبوت، و البته چنین عالمی با واجب‌الوجود که تغییر و غروب برای او به هر صورت، محالست تطبیق نمی‌شود پس حضرت واجب را در وراءِ عالم محسوس و محیط بر مظاهر مادّی باید یافت و همانند ابراهیم خلیل علیه‌الصلوة والسلام: «إنّی لا أُحِبُّ الآفلین» باید گفت.

این نمونه‌ای از زیباترین شکل تفسیر قرآن و انطباق آن با بحث فلسفی است.[1]

انسان معلّق در فضا!

ابن‌سینا دربارهٔ نفس انسانی نیز بیان جالبی دارد که ذکر آن مفید و ثمربخش است، وی در آغاز نَمَط ثالث از کتاب **اشارات** می‌نویسد:

إرْجِعْ نَفْسَکَ وتَأَمَّلْ هَلْ إذا کُنْتَ صَحیحاً بَل وعَلیٰ بَعْضِ أحْوالِکَ غَیْرِها بَحَیْثُ تَفَطَّنُ لِلشَّیءِ فطنةً صحیحةً هل تَغْفُلُ عن وجودِ ذاتِکَ؟ ولا تُثْبِتُ نَفْسَکَ؟ ماعندی انَّ هذا یکونُ لِلْمُسْتَبصر. حتّی أنَّ النائم فی نومِهِ والسّکرانَ فی سُکْرِهِ لا تَعْزُبُ ذاتُه عن ذاتِهِ وإنْ لَمْ یَثْبُتْ تَمثّلُهُ لِذاتِهِ فی ذکره،

---

(۱)ـ البته تفسیر فلسفی قرآن، همواره موفّق نیست (چنانکه در سطور آینده خواهد آمد) و گاهی وحی چنان اوج می‌گیرد که پای فلسفی از همراهی با آن لنگ می‌ماند و ناچار به «تأویل» و «تفسیر به رأی» می‌گراید! ولی در اینجا استنباط ابن‌سینا با تعبیر قرآن کریم ناسازگار نیست و از «مدلول وحی» فاصله نگرفته است.

ولو توهّمتَ ذاتَک قد خُلِقَتْ أوّلَ خلقِها، صحیحةَ العقلِ والهَیْئَةِ وفرِضَ انّها عَلیٰ جُمْلَةٍ من الوَضْعِ والهیئةِ بِحَیْثُ لا تُبْصِرُ أجزاءَها ولا تَتَلامَسُ أعْضاءَها بل هی مُنْفَرِجَةٌ ما فی هواءٍ طَلْقٍ وَجَدْتَها قد غَفَلَتْ عن کُلّ شیءٍ إلاّ عن ثُبُوتِ إنّیتها.

ابن سینا در خلال این عبارات، استقلال نفس انسانی را از بدن مادّی وی نشان می دهد و پیش از آنکه در اثبات استقلال روح به دلائل عقلی بپردازد، خواسته است تا از راه درون نگری و **ملاحظات وجدانی** این معنا را به انسان بنماید که ذات اصلی او با وجود بی خبری از بدن مادّی اش، گم نمی شود و مورد غفلت قرار نمیگیرد، برای این منظور به شرح قضیّه ای پرداخته که از آن به «**انسان معلّق در فضا**» تعبیر می شود. و شگفت اینجا است که پس از سپری شدن هزار سال از روزگار بوعلی، گفتار او امروز بطور تجربی در فضا تحقق پذیرفته و مصداق یافته است!

شیخ الرئیس با این ابتکار که نظیر آنرا در آثار دیگران ندیده ایم، مقدمهٔ «اثبات بقاءِ نفس انسان را پس از زوال بدن» طرح ریزی نموده است و سپس دلائل عقلی آنرا بازگو می کند.

ترجمهٔ سخنان شیخ چنین است:

«به نفس خود باز گردد و تأمّل کن در آنهنگام که تو سالم از آفات هستی یا در آن احوال که از سلامت بهره‌ور نیستی امّا اشیاء را درمی یابی، آیا در آنحال از وجود «ذات»

خود بی خبری؟ آیا نفس خو یش را موجود نمی دانی؟ به عقیدهٔ من هر کسیکه قدرت شناسائی داشته باشد، از این آگاهی برخوردار است حتی کسیکه بخواب رفته یا شخص مست در همان حالت خواب و مستی، ذاتش از او مخفی نیست هر چند صورتی از ذات وی، در خاطرش نقش نبسته باشد! و اگر در نظر گیری که ذات تو در آغاز آفر ینشِ خود باشد با عقل سالم و هیئت صحیح، و فرض شود که ذات تو در وضع معیّن و شکل مخصوصی قرار دارد که اجزاءِ پیکر خود را نبینی و اعضای آنرا لمس نکنی بلکه اعضای بدنت از یکدیگر باز باشند و لحظه ای در هوای معتدل (نه گرم و نه سرد) معلّق بسر برند، در آنصورت ملاحظه می کنی که ذات تو از هر چیز غافل شده مگر از ثبوت هو یّت خود!».

در قرن ما ضمن مسافرتهای فضائی هنگامیکه انسانهای فضانورد به محیط بی وزنی رسیدند، حالتی را که ابن سینا ده قرن پیش وصف کرده است در خو یشتن یافتند! و معلوم شد که ذات أصلی انسان با وجود استقلال از اعضای وی، همراه و همکار آنها است نه جزئی از آنها!

البته شیخ الرئیس در اثبات استقلال نفس به این بیان اکتفا نکرده و شواهد گوناگونی آورده است ولی از همین تعبیر و تمثیل ابتکاری می توان به قدرت ذهن و قوّت تصوّر او پی برد. از جمله شواهد ابن سینا یکی اینستکه می گو ید: اگر

نفس ناطقه، بر مادّه یا جسم قائم بود در اینصورت، معقولا تیکه ضعیف اند پس از توجّه به معقولات قوی، إدراک نمی شدند! چنانکه پس از عادت کردن چشم به نور قوی، شعاع ضعیف رؤیت نمی گردد و بعد از شنیدن صداهای ممتد و بلند، صداهای آهسته شنیده نمی‌شوند و بعد از چشیدن شیرینی بسیار، شیرینی اندک محسوس نمی گردد ولی در قوّهٔ عاقله این امر برعکس قوای حسّی است یعنی نیروی عاقله هرچند در معقولاتِ قوی، اندیشه کند به ادراک معقولات ضعیف تواناتر می شود. بنابراین قوه عاقله یعنی نفس ناطقهٔ انسان از قوانین حاکم بر حواس، آزاد است و منطبع در مادّه و قائم برآن نیست. این معنا را شیخ‌الرئیس در کتاب «نجات» چنین بیان می کند:

... عند إدراکِ الْقَویّ لایُقَوّی (الحسُّ) علیٰ إدراکِ الضَّعیف فَإنَّ الْمُبصِرَ ضَوْءً عظیماً لایُبْصِرُ معه ولاعَقیبه نوراً ضعیفاً والسّامعَ صوتاً عظیماً لایَسْمَعُ مَعَهُ ولاعَقیبه صوتاً ضَعیفاً ومَنْ ذاقَ الحلاوَةَ الشّدیدَةَ لایحسُّ بعدَها بالضَّعیفَةِ والأمرُ فی القوّةِ العقلیّة بالعکسِ فَإنْ أدامَتْها لِلتعقُّل وتصوّرها للأُمورِ الأَقْویٰ یَکسِبُها قوّةَ سهولَةِ قبولِ لِما بعدَها ممّا هوأضْعَفُ منها [۱]

همچنین ابن‌سینا می گوید: اگر نفس ناطقه قائم بر مادّه و از هر حیث تابع آن بود، البته با ضعف بدنِ مادّی بالضّروره ناتوان می گردید و سنّ پیری همانگونه که قوای

---

(۱)ـ النّجاة، چاپ مصر، صفحهٔ ۱۸۰.

حسّی و حرکتی انسان را (که قائم به مادّه‌اند) ضعیف می کند، نیروی عاقله را نیز ناتوان میساخت ولی چنین نیست! یعنی در بسیاری از پیران ملاحظه می شود که نیروی عقلانی ایشان از دوران جوانی آنها قویتر است با اینکه قوای حسّی و حرکتی آنان ضعیف‌تر شده است[۱].

شیخ در آثار خود شواهد متعددی از این قبیل می آورد تا اثبات نماید که نفس ناطقه، منطبع در بدن آدمی نیست و با زوال بدن، زائل نمی گردد و به نیستی نمی پیوندد.

بنظر ما این أدلّه و قرائن هرچند وافی به مقصود است ولی تجرّد روح را بطور مطلق اثبات نمی نماید و همین اندازه ثابت می کند که نسبتِ نفسِ ناطقه به بدن، مانند نسبت عرض به جوهر نیست و نفس— در عین همکاری با پیکر جسمانی— استقلال دارد و لذا با مرگ بدن، فانی نمی گردد. امّا اینکه نفس، مجّردِ محض باشد باینمعنی که میان نفس و بدن، هیچ تناسب و سنخیّتی وجود نداشته باشد، این امری است که بقول أُدباء: دونَهُ خَرْطُ القَتاد[۲]!

همکاری و تأثیر دو ماهیّت متباین الجهات در

---

(۱)— النّجاة، چاپ مصر، صفحهٔ ۱۸۰.

(۲)— قَتاد، به درخت پرخار مخصوصی گفته می شود و مراد از «خرطُ القَتاد» کندن خارهای سخت آن درخت است و این تعبیر را برای اشاره به دشواری یا محال بودن عملی، بکار می برند.

یکدیگر، چیزی است که عقل از پذیرفتن آن استنکاف دارد و اگر نفس و بدن در این مرتبه از بُعد و دوری نسبت به هم بودند، اساساً نفس به بدن تعلّق نمی گرفت لذا ما در فصل آینده، از نفس و بدن به دو مرتبه‌ومقام از یک نشئهٔ وجودی، تعبیر کرده‌ایم تا در عین حفظ استقلال آندو از یکدیگر، انضمام و ارتباط و سنخیّت آنها نیز انکار نشود و در اینباره در خاتمهٔ فصل سوّمِ کتاب بیش از این سخن خواهیم گفت.

۳

نقد آراء ابن‌سینا در الٰهیّات

ابن‌سینا نیز مانند دیگر انسانها از خطا و اشتباه مصون نمانده و جای اعتراض در سخنان خود باقی گذارده است برخی از خطاهای او ناشی از کمبود اطّلاعات تجربی در روزگار گذشته است مانند اینکه وی در رسالهٔ «حدود» آب را «جوهری بسیط» تعریف کرده و دربارهٔ آن می‌نویسد: **جوهَرٌ بسیطٌ، طِباعُهُ أنْ یکونَ بارِداً رَطْباً مُشفّاً متحرکاً إلَی المکانِ الذّی تَحتَ کُرَةِ الهواء وفوقَ الأرض.**[۱]

یعنی: «آب، گوهر ساده‌ایست که طبیعتش سرد و مرطوب و شفّاف می باشد و بطور طبیعی بسوی مکانی که زیر کرهٔ هوا و بالای زمین است جریان دارد»!

در حالیکه امروز میدانیم آب، عنصر ساده و بسیطی

---

(۱)– رسالة فی الحدود از مجموعهٔ (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات) چاپ مصر، صفحهٔ ۹۱.

نیست بلکه مرکّب از اکسیژن و هیدروژن می‌باشد و نیز طبیعتِ آب، سرد نیست بلکه سردی و گرمی آب مربوط به دوری و نزدیکی آن ازمنبع حرارت است و آب بالطّبع نه گرم می‌باشد و نه سرد[1]. یا اینکه ابن‌سینا بگواهی آثار گوناگون وی مانند **شفاء، نجات، مبدء و معاد، اشارات** و غیر اینها، کُرات آسمانی را موجودات زنده‌ای می‌پنداشته است که دارای نفوسی بوده و از حوادث زمین آگاهند و بخصوص حرکت ارادی دارند! چنانکه در کتاب «**المبدء والمعاد**» می‌نویسد:

... وأمّا السَّبَبُ فی معرفة الکائنات واتّصالِ النّفس الانسانیّةِ بنفوسِ الأجرامِ السماویّة التّی بانَ لنافیما سَلَفَ أنّها عالمةٌ بمایَجْری فی العالم العنصریّ... (إلیٰ آخر کلامه).

یعنی: «امّا آنچه موجب شناسائی عالــــم هستی می‌شود و سبب پیوند نفس انسانی با نفوس کُرات آسمانی می‌گردد که در گذشته برای ما روشن شد کرات مزبور از آنچه در جهان عنصری می‌گذرد آگاهند و...».

ما اینگونه اشتباهات ابن‌سینا را مولود نقصان اطلاعات تجربی در عصر وی میدانیم و بخاطر این بیانات او را مورد ملامت قرار نمیدهیم امّا آنچه مایهٔ اعتراض ما به

(۱)ــ علاوه براین، سرما و گرما از امور نسبی و اضافی اند یعنی همان آبی که نسبت به لامسهٔ انسان سرد جلوه می کند، شاید برای ماهیان، گرم و مطبوع باشد! و امور نسبی را نباید در تعریف منطقی داخل کرد و ماهیّت اشیاء را با آن تعریف نمود.

شیخ الرئیس می‌شود لغزشهائیست که شیخ در امور عقلی محض، مرتکب شده و در مباحث خداشناسی و نبوت و معاد برای او پیش آمده است در حالیکه بسیاری از علمای اسلامی به برکت آشنائی کافی با قرآن کریم و تعقّل صحیح، از آن خطاها مصون مانده‌اند.

بنابراین سعی میکنیم برخی از خطاهای چشمگیر ابن‌سینا را در امور مذکور بیاوریم و بدین وسیله نشان دهیم که «رجال زدگی» یعنی مقهور آراءِ دانشمندان شدن و أصالت و استقلال تحقیق را از دست دادن، ناروا است و چه بسا رجال بزرگی که به اشتباهات بزرگ نیز گرفتار شده‌اند! و بعلاوه معلوم می‌شود در امر دیانت، قول خدا و رسول (که دارای عصمتِ دریافت و تبلیغ می‌باشد) حجّت است نه کلام فیلسوف و متکلّم، هرچند از مشاهیر و معاریف بشمار آیند.

خطای ابن‌سینا در قاعدهٔ الواحد!

یکی از لغزشهای عقلی ابن‌سینا تشبّث او به قاعدهٔ «الواحِدُ لایَصْدُرُعنه إلاّ الواحدُ» و سعی د راثبات و تطبیق این قاعده با آفرینش است! توضیح آنکه قاعدهٔ مذکور را از دو جهتِ می‌توان مورد بحث و تحقیق قرار داد، یکی بلحاظ درست بودن یا نبودن آن. دوّم از حیث تطبیق قاعدهٔ مزبور (بفرض صحّت) با نحوهٔ صدور موجودات از ذات یگانهٔ باریتعالیٰ.

در مورد بحث نخستین، بهمنیار (متوفّیٰ در حدود سال

۴۵۸ هجری قمری) که از خواصّ تلامذهٔ شیخ محسوب می شود. دلیلی از استاد خواسته است، شیخ الرئیس پاسخی به او می دهد که پذیرفتهٔ خرد نیست و موجب اعتراض تند کسانی چون فخر رازی شده است.

چون شرح ماجریٰ را صدرالدین شیرازی به تفصیل در کتاب أسفار آورده سزاوار است که پاسخ شیخ الرئیس و ایراد فخر رازی را از کتاب مذکور بیاوریم و سپس نظر صاحب أسفار را در اینباره ببینیم و داوری کنیم، صدرا می نویسد:

كَتَبَ الشَّيخُ الرئيسُ إلىٰ بَهمنيار لمَّا طَلَبَ عنهُ البرهانَ علىٰ هذاالمطلب (أى علىٰ إثبات صحّة القاعدة): لوكانَ الواحدُ الحقيقيّ مصدراً لأمرَيْنِ كَ «الف» و «ب» مثلاً، كانَ مصدراً لِ «الف» و ماليس «الف» لأنَّ «ب» ليس «الف» فيلزم آجتماع النَّقيضين.[1]

یعنی: «چون بهمنیار از شیخ الرئیس، برهان بر صحّت قاعدهٔ (الواحد) را خواست، شیخ باو چنین نوشت که: اگر از واحد حقیقی، مثلاً دو امر صادر شود مانند «الف» و «ب» در اینصورت آن واحد، مصدر الف و مصدر چیزی که الف نیست، شده است! زیرا که «ب» البته «الف» نیست و در اینحال اجتماع نقیضین لازم می آید.»!

این جواب علی الظّاهر درست نیست زیرا اجتماع نقیضین در صورتی لازم خواهد آمد که واحد مفروض، هم

(۱)ـ الأسفار الأربعة، الجزء الثانی من السّفر الأول، چاپ تهران (دارالمعارف الإسلاميّة) صفحهٔ ۲۰۶ و ۲۰۷.

مصدر الف باشد و هم مصدر الف نباشد! نه آنکه مصدر «الف» و «ب» شود و لذا فخر رازی به نقل صاحب أسفار چنین اعتراض کرده است:

قال الإمامُ الرّازی: نقیضُ صدور «الف» لاصدورُ «الف» لاصدورُ «لا الف» أعنی صدورَ «ب» کما أنَّ الجسمَ إذاقَبِلَ الحَرَکَةَ والسَّوادَ والسّوادُلیس بحرکةٍ فیکون الجسمُ قد قبل الحرکةَ ومالیس بحرکةٍ، ولایلزم التّناقُضُ من ذلکَ ، فکذلک فیما قالوه. والشیخ قد نَصَّ علیٰ هذا فی قاطیغوریاس الشّفاء بقوله: ولیس قولنا «انّ فی الخمر رائحةً ولیس فیه رائحةٌ» هوقولنا «فیه رائحةٌ وفیه مالیس رائحةً» فإنّ فی الأوّل القولان لایجتمعان وفی الثانی یجتمعان.

قال (الرّازی): و مثلُ هذاالکلام فی السّقوط أظْهَرُ من أن یخفیٰ علی ضعفاء العقول فلا أدری کیفَ آشْتَبَهَ علی الّذین یدّعون الکیاسةَ والعجبُ عمّن یُفنی عمرَهُ فی تعلیم المنطق وَ تَعلُّمه لیکونَ له آلةً عاصمةً لذهنه عن الغلط ثّم لمّاجاءَ الی المطلوبِ الأشرفِ أعْرَضَ عَنِ اسْتعمالِ تلک الآلةِ حتّی وقع فی الغلطِ الّذی یضْحَکُ منهُ الصّبیان!

یعنی: «امام رازی گفته: نقیض صدور «الف» عدم صدور «الف» است نه صدور چیزی که «الف نیست» یعنی صدور «ب»! چنانکه جسم چون قبول حرکت کند و نیز رنگ سیاه را که نفس حرکت نیست، بخود پذیرد در آنصورت، جسم هم حرکت پذیرفته و هم چیزی را قبول کرده که حرکت نبوده است و هیچگونه تناقضی لازم نمی آید و آنچه شیخ الرئیس و پیروانش گفته اند نیز مشمول همین حکم می باشد و خود شیخ در بخش قاطیغوریاس از کتاب شفاء

تصر یح نموده که چون بگوئیم: در شراب انگور، بوئی وجود دارد و بوئی وجود ندارد! و همچنین بگوئیم: در شراب انگور بوئی وجود دارد و چیزی که از نوع بو بشمار نمی آید نیز وجود دارد، ایندو عبارت با یکدیگر متفاوتند و در عبارت اوّل، دو جملهٔ آن باهم جمع نمی‌شوند ولی در عبارت دوّم، دو جمله قابل جمع‌اند. و نیز رازی گو ید: چنان سخنی در نادرستی و بطلان، آشکارتر از آنست که بر مردم ضعیف عقل مخفی ماند و من نمیدانم چگونه بر کسانیکه ادّعای ز یرکی دارند مشتبه شده است؟ و شگفت از کسی است که عمر خود را در یاد دادن و یاد گرفتن فنّ منطق تمام کرده تا منطق به منزلهٔ آلت و افزاری باشد که ذهن او را از خطا در تفکر نگاهدارد، سپس هنگامی که به شر یف‌تر ین مطلب (یعنی مباحث الٰهیّات) رسیده از بکار بردن آن افزار، روی گردانده و به غلطی در افتاده است که کودکان از آن می‌خندند!».

پس از نقل اعتراض تند فخر رازی، صدرالدین شیرازی در دفاع از بوعلی چنین پاسخ میدهد:

اقُولُ: إنَّ ماذَکَرَهُ أیضاً یَدُلُّ دلالةً واضحةً علیٰ أنَّ هذا الجلیلَ القدرِ ماتَصَّورَ معنی الواحِد الحقیقّی وکونه مبدءاً لشیْ‌ءٍ وأنَّ مَثَلَه کماقالَ الشّیخُ فیمن آدّعیٰ أنّه یتکلّم بالمنطق مع قُدوةِ الحکماء ارسطاطالیس وهو واضِعُهُ! انّ هذا الرّجل یتمنطق علی المشّائین فهو أیضاً یتمنطق علی مثل الشیخ الرئیس، فاضلِ الفلاسفةِ، ألَیْسَ ذلك منهُ غَیّاً وضلالاً وحُمقاً وسفاهةً! فإنّا قدقرّرنا أنَّ المصدریّة بالمعنی المذکورِ نفسُ ماهیّةِ العلةِ البسیطَةِ، والماهیّةُ

من حيثُ هي ليست إلاّ هي، فإذا كان البسيطُ الحقيقي مصدراً لِ «الف» مثلاً و لما «ليس الف» مثلاً كانَتْ مصدريتُه لما «ليس الف» غيرمصدريّته لِ «الف» التّي هي نفس ذاتِهِ، فتكونُ ذاتُهُ غيرَ ذاته وهذا هوالتّناقض.

یعنی: «من می گویم آنچه فخر رازی مذکور داشته دلالت واضح دارد برآنکه اینمرد عالیقدر معنای واحد حقیقی و مبدء بودنش را برای اشیاء تصوّر نکرده است! ومَثَل او به کسی میماند که شیخ الرئیس گفته آنشخص ادّعای مکالمه در منطق با پیشوای حکماء— ارسطو— داشته با اینکه ارسطو، خود واضع فنّ منطق بوده است! اینمرد نیز با مشّائین (پیروان ارسطو) سخن از فرو رفتن در منطق بمیان می آورد! و همچنین با کسی چون شیخ الرئیس، فاضل فلاسفه از تعمّق در منطق دم می زند! آیا اینکار از سوی او نشانهٔ گمراهی و ضلال و نادانی و سفاهت نیست؟![1] ما پیش از این مقرّر داشتیم که مصدر بودن به آن معنا که مذکور افتاد، عین ماهیّتِ علّتِ بسیطه است و ماهیّت به اعتبار ذات، جز خودش چیزی نیست. پس چون بسیط حقیقی مثلاً برای «الف» مصدر شد و نیز برای «چیزی که الف نیست» مصدر گردید، در اینصورت مصدر بودن او برای «چیزی که الف نیست» غیر از مقام مصدریّت وی برای

(۱)— صدرا، در اینجا می خواهد با حملهٔ تند فخر رازی مقابله کند و بگوید: «کلوخ انداز را پاداش، سنگ است» ولی! چه میشد که بزرگان ما این شیوهٔ غیر مرضیّه را به جاهلان می سپردند و دربرابر یکدیگر هیچگاه ترک ادب نمی کردند؟!

«الف» است که عین ذات او می باشد و بنابراین ذات آن مصدر، غیر از ذاتش می شود! و این همان تناقض است».

بزبان روشنتر، صدرالدین شیرازی می خواهد بگوید: واحد حقیقی اگر مصدر «الف» باشد این مقام، زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذاتش می باشد. از سوی دیگر «ب» غیر از الف است و مقام مصدریّت آن نیز غیر از مقام پیشین! پس ذات واحد، باید جامع دو مقام مصدری باشد که هرکدام غیر از دیگری هستند و ضمناً هرکدام عین ذات واحدند! و این مستلزم تناقض بوده و محال است. ما با رعایت ادب، به فیلسوف شهیر ایران صدرالدین شیرازی پاسخ میدهیم که: هردو مقام مصدری، در ذات واحد با یکدیگر جمع اند! (چنانکه علم و قدرت با داشتن متعلّقات مختلف، در ذات الهی وحدت دارند) امّا نه بنحو غیریّت که ترکیب در ذات واحد لازم آید و موجب خروج از وحدت شود بلکه برطبق همان قاعده‌ای که خود او تأسیس فرموده و گفته است: بَسیطُ الحقیقةِ کُلُّ الأشیاء[1] یعنی: «ذات یگانهٔ بسیط در عین اینکه تک تک اشیاء نیست، کلّ اشیاء را در بر دارد» همانگونه که در کمّیّات منفصله ملاحظه می شود، مثلاً عدد ۱۰۰ با هیچیک از اعداد پائینتر از خود برابر نیست ولی همهٔ آنها را در بر دارد! و

(۱)— به کتاب: «الأسفار الأربعة» جزء ثانی از سَفَر اوّل، صفحهٔ ۳٦۸ نگاه کنید.

بقول شاعر: (چون که صد آمد، نود هم نزد ما است!) و مهمتر اینکه در وحی الهی و تنزیل ربّانی نیز میخوانیم: وانْ مِنْ شیءٍ إلاّ عندَنا خزائِنُهُ (الحجر— ۲۱) یعنی: «خزائن همهٔ اشیاء نزد ما است!» با اینکه میدانیم ترکیب در ذات حقتعالٰی راه ندارد. پس چه مانعی دارد از آن حقیقت یگانه و بسیطی که کلُّ الأشیاء است در مقام خلق و تجلّی، بیش از یک شیٔ ظاهر شود؟! مگر نه آنکه خود صدرالدّین اعتراف دارد: إنّ واجب‌الوجودِ فردانیُّ الذّاتِ، تامُّ الحقیقةِ، لایَخْرُجُ من حقیقتِهِ شیءٌ من‌الأشیاء؟[1] یعنی: ذات واجب در عین فردانیّت و تمامیّت، همه چیز است و حائز همهٔ مقامات!

امّا آنچه این فیلسوف فرموده که بر واضع فن یا علمی نباید ایراد نمود و او را در بکار گرفتن فن خودش، نتوان به خطا متّهم کرد! اغلب اوقات چنین است ولی همیشه، اینطور نیست! زیرا برای ارباب علوم و فنون، مقام عصمت ثابت نشده است و خود ایشان نیز به چنین ادّعائی برنخاسته‌اند! و حق اینستکه بجای مقهور شدن در برابر شهرت و هیبت علمی دانشمندان، تابع برهان و دانش ایشان باشیم نه پیرو هر سخنی که از آنها نقل شود.

وانگهی به تجربه ثابت شده که گاهی علماء در تطبیق قواعد مکتشفهٔ خود با موارد آنها، دچار اشتباه شده‌اند!

---

(۱)— أسفار، جزء ثانی، صفحهٔ ۳٦٨.

روشنترین گواه این موضوع، خطای، **«مصادره به مطلوب»** است که **گالیله** Galilée منجّم و دانشمند ایتالیائی در آثار **ارسطو** نشان داده و به خوبی دریافته است که ارسطو در اثبات اینکه: **«زمین، مرکز عالم است»!!** راه مصادره را پیموده یعنی مدّعا را بعنوان دلیل، تکرار نموده است با اینکه ارسطو خود، مکتشف قواعد مغالطه و از جمله، روش «مصادره به مطلوب» بشمار می آید! ارسطو گفته است:

«طبیعتِ اشیاءِ ثقیل اینست که به مرکز عالم می گرایند، تجربه نشان می دهد که اشیاءِ ثقیل به مرکز زمین می گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است[۱]»!!

در اینجا اگر بپرسیم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاءِ ثقیل به مرکز عالم گرایش دارند؟! ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همیشه ملاحظه می کرده اشیاءِ ثقیل به مرکز زمین میل می کنند! بنابراین روشن است که ارسطو از همان ابتدای تفکّر، مرکز زمین را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود، مصادره به مطلوب کرده است!

امّا برای قسمت دوّم بحث یعنی در **«عدم تطبیق قاعدهٔ (الواحد) با نحوهٔ صدور ممکنات از ذات باریتعالیٰ»** بهتر است رشتهٔ سخن را بدست یکی از حامیان بزرگ شیخ الرئیس ابن سینا بدهیم تا از زبان پر توان وی اثبات شود که قاعدهٔ مزبور با

(۱)ـــ مبانی فلسفه، تألیف دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۶۶.

آفرینش کائنات منطبق نیست و ابن‌سینا در اینباره دچار اشتباه شده، زیرا این روش از شائبهٔ تعصّب دورتر است. مدافع دانشمندی که به او اشارت رفت محمّدبن محمّدبن حسن طوسی (متوفّیٰ در سال ٦٧٢ هجری قمری) است که در شرح بر کتاب «الإشارات والتنبیهات» عهده‌دار دفع حملات فخرالدین رازی بر آراءِ ابن‌سینا شده و با حمیّت خاصّی از شیخ‌الرئیس دفاع می نماید، با اینهمه، خواجهٔ طوسی در کتاب «فصول الاعتقاد» چنین می نویسد:

قالوا لایَصْدُرُ عَنِ الباری تَعالیٰ بِلاواسِطَة إلاّ عقلٌ واحِدٌ، والعقلُ فیه کثرةٌ وهِیَ الوجوبُ بِالْغَیْرِو الإمکانُ الذّاتی وتَعَقُّلُ الواجب وَتَعَقُّل ذاتِهِ ولذلِکَ صَدَرَعنهُ عقلٌ آخَرٌ ونَفْسٌ وَفَلَکٌ مُرَکَّبٌ من الهیولیٰ والصّورة ویُلْزِمُهُمْ أنَّ أیَّ موجودَیْن فُرِضا کانَ أَحَدُهُما علّةً للآخَرِ بواسطَةٍ اوبغیرِ واسطَة. وأمّا زَعْمُهُمْ فی التّخلُّصِ عن هذا الإلْزامِ أنّ العقلَ الأوّل فیهِ کثرةٌ کما ذَکَرْنا، فیرُدُّ علیه أیضاً أنّ التکثیراتِ التی فی العقلِ الأوّلِ إنْ کانَتْ وجودیةً صادرةً عن الباری جَلّ اَسْمُهُ– لِزِمَ صدورُها عنِ الواحدوهو نقضٌ لِمَبناهُم! و إن صَدَرَتْ عن غیره، لِزِمَ تَعددُ الواجِب و إنْ لم تکن موجودةً لم یکن تأثیرُها معقولاً!

یعنی: «گویند از باریتعالیٰ (که واحد حقیقی است) بدون واسطه، جز یک عقل چیزی صادر نمی شود! و آن عقل واحد، دارای مقام کثرت است! که عبارت باشد از وجوب بالغیر، و امکان ذاتی، و تعقّل واجب‌الوجود، و تعقّل ذات خود. و به اعتبار این چهار مقام، عقل دیگری از عقل اوّل صادر می شود بهمراهِ نفس و فلکی که دارای هیولی و صورت است! و از این بیان بر ایشان لازم می آید که هرگاه دو موجود

فرض شود، حتماً یکی از آندو—بواسطه یا بی واسطه—علّت دیگری باشد! (در حالیکه چنین نیست!) امّا پندار ایشان که گمان کرده‌اند از این الزام رهائی می یابند به اعتماد کثرت در عقل اوّل— چنانکه گفتیم— این پندار نیز مردود است باین دلیل که اگر کثرات مذکور در عقل اوّل واقعاً وجود دارند و همگی از ذات باری (جَلَّ اسْمُهُ) صادر شده‌اند در اینصورت لازم می آید که از واحد، بیش از یک چیز صادر شده باشد! و این موجب نقض مبنای آنها می شود. و چنانچه کثرات مذکور، از غیر باریتعالیٰ صادر شده‌اند لازم می آید که واجب الوجود و مبدءِ هستی، متعدد باشد (که محال است) و اگر این کثرتها واقعاً موجود نیستند (و کثرات اعتباری بشمار می روند[1]) در اینحال تأثیر آنها هم معقول نیست.» ملاحظه می شود که قاعدهٔ (الواحدُ لایَصْدُرُ عنه الاّ الواحد) در توضیح آفرینش از باریتعالی دچار بُن‌بست می گردد زیرا در یگانگی مبدءِ عالم، شک و تردیدی نیست و اگر قرار باشد که از آن مبدءِ متعال جز یک چیز صادر نشود در اینصورت، از صادر اوّل نیز (که بقول بوعلی سینا و دیگران، عقل واحد است). بیش از یک عقل نباید صادر گردد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه

---

(۱)— عجب است که این فلاسفه، عقل اوّل را باعتبار تعقل ذات خود، و تعقل واجب الوجود، منشأ صدور کثرت میشمارند ولی ذات واجب را باعتبار علم بخود و علم به عقل اوّل (حتّی پس از صدور آن!) منشأ و مبدءِ کثرات نمی دانند!

می یابد و در جهان هستی از هر نوع موجودی، بیش از یکی نباید باشد و لازم می آید که آن موجود واحد، معلولِ واحد بالا تر از خویش بوده و علّتِ واحد پائینتر از خود بشمار آید! در حالیکه موجودات جهان هستی خطای این ادّعا را ثابت می کنند زیرا در عالم، از انواع موجودات، افراد فراوانی می یابیم و این نقض و ایراد را بطوریکه در بخش اوّل رسالهٔ حاضر به اشاره گذشت، غزالی (پیش از خواجهٔ طوسی) بر فلاسفه آورده است چنانکه در ذیل همین مبحث، خواجه بر «نظریّه کثرت در عقل اوّل» نیز ایراد بجائی اظهار داشته که در کتاب «تهافة الفلاسفة» اثر غزالی شبیه آن ملاحظه می شود.

پس آنچه شیخ الرئیس بوعلی سینا در کتاب «دانشنامهٔ علائی» نوشته: **«نشاید که از واجب الوجود باوّل وجود، جز یک وجود بحاصل آید[1]»** و سپس سلسلهٔ موجودات را از مبدءِ متعال آغاز مینماید و به عقل اوّل و عقل دوّم و... می رساند، صحیح نیست چنانکه در دانشنامهٔ علائی می نویسد: پس باید که از **واجب الوجود، اوّل وجود عقلی آید ـ چنانکه گفتیم ـ و از آن عقل به یک جهت، عقلی دیگر آید و به یک جهت، جسمی آید[2]...»!**

آری این فیلسوفان هر چند توانسته اند «قوص صعودی» را با پای عقل طی کنند یعنی از سلسلهٔ ممکنات بگذرند و به

---

(۱)ـ دانشنامهٔ علائی (بخش الهیّات) چاپ تهران، صفحهٔ ۱۱۱ و ۱۱۲.

(۲)ـ دانشنامهٔ علائی، (بخش الهیّات) صفحهٔ ۱۵۶.

حضرت واجب الوجود، معرفت یابند ولی خبر از اسرار آفرینش در «**قوس نزولی**» ندارند و پیمودن این راه با دست آویختن به فلسفهٔ ارسطو و قاعدهٔ «الواحد» میسّر نمی شود بویژه که وحی الهی، قدرت مطلقهٔ حق را در خلق و بعثِ یک نفس و همهٔ نفوس، برابر میشمارد چنانکه میخوانیم: **ماخَلْقُکُمْ ولابَعْثُکُمْ إلاّ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ**[1] (لقمان— ۲۸).

خطای ابن سینا در تفسیر نبوّت

اعتراض دیگری که بر بوعلی سینا داریم در پیرامون موضوع «**نبوّت**» است. البته شیخ الرئیس نبوت و پیامبری را در عالم، امری لازم میشمرد و حتی در کتاب «**نجات**» اظهار عقیده می کند که نیاز جامعه به قانونگذار الهی برای بقاءِ نوع انسان و ثبات وجود وی، بیش از نیاز به رویاندن موی بر پلک دیدگان و محلّ ابروان و منحنی ساختن کف پاها و غیره است زیرا این امور هرچند نافعند ولی در بقاءِ نوع انسان نقش ضروری ندارند (یعنی بدون وجود آنها نیز ادامهٔ حیات انسان ممکن است) ولی جامعهٔ بشر به قانونگذار الهی که سنن عدل را از سوی خداوند بیاورد نیاز ضروری و مبرم دارد و چگونه می شود عنایت مبدءِ عالم به وجود مژگان و ابروان تعلّق گیرد

---

(۱)— آفرینش و برانگیختن همهٔ شما در نزد خدا جز مانند آفرینش و زنده کردن یک نفس نیست!

ولی از ارشاد آدمی بوسیلهٔ پیامبران خودداری ورزد؟! عبارت شیخ چنین است:

فالحاجَةُ إلی هذاالإنسانِ فی أنْ یَبْقی نوعُ النّاس و یتحصَّلَ وجودُهُ أشدُّ من الحاجَةِ إلی إنْباتِ الشَّعْرِ عَلَی الأشفارِ وعَلَی الحاجِبَیْنِ وتَقْعیرِ الأخْمَصِ من القَدَمَیْنِ وأشیاءِ اُخریٰ من المنافعِ الّتی لاضرورَةَ الیها فی البقاء بل اکثرُ مالَها أنّها تَنفعُ فی البقاء و وجودُالانسانِ الصالحِ (أی النّبی) لأنْ یَسُنَّ ویَعْدِلَ ممکنٌ لما سَلَفَ ذِکْرُهُ فلایجوزُ أنْ تکونَ العنایةُ الأولیٰ تَقْتَضی تلك المنافعِ ولا تَقْتَضی هذه الّتی هی اُسُّها[1].

واضحست که ما را براین بیان پسندیده و کلام گیرای شیخ‌الرئیس اعتراضی نیست ولی در تفسیر نبوّت و معنای وحی و معجزات انبیاء علیهم‌السّلام با بوعلی سخن داریم، شیخ در رسالهٔ: «**إثباتُ النُّبُواتِ وتأویلُ رُموزِهِمْ وأمْثالِهِمْ**» می نویسد:

الحَیَوانُ إمّا ناطقٌ أوغیرُ ناطقٍ ، والأوّلُ أفضلُ. والنّاطِقُ إمّا بمَلَکةٍ أوْبغیرمَلَکَه، والأوّلُ أفضلُ. وذوالملکةِ إمّا خارجٌ إلَی الفعلِ التامِّ أوْ غیر خارجٍ، والأوُّل أفضلُ. والخارجُ إمّا بغیر واسطةٍ اوبواسطةٍ، والأوّلُ أفضلُ وهوالمُسمّیٰ بِالنَّبیّ وإلیهِ آنتهی التّفاضُلُ فی الصُّور المادیّةِ وإن کانَ کلُّ فاضل یَسُودُ المفضولَ و یَروسُهُ فإذا النّبیُّ یَسودُ و یَروسُ جمیعَ الأجناسِ الّتی فَضَّلَها. والوحیُ هذه الإفاضَةِ والمَلَكهوهذه القوّةِ المقبولةِ المُفیضَةِ[2].

یعنی: «حیوان، یا ناطق است (یعنی تفکّر منطقی دارد) و یا غیر ناطق، و حیوانِ ناطق برتر است. و ناطق، یا با

(۱)— النّجاة، طبع مصر، صفحهٔ ۳۰۴.

(۲)— رسالهٔ: (فی اثبات النّبوات و تأویل رموزهم وأمثالهم) صفحهٔ ۱۲۳ و ۱۲۴ که ضمن (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیّات) در مصر بطبع رسیده است.

ملکه (صفت ثابت) نطق می کند یا بدون ملکه، و ناطق بالملکه برتر است. و ناطقی که ملکۀ نطق دارد یا نطقش (از ملکه) به فعل تامّ خارج می‌شود یا نمی‌شود، و اوّلی برتر است. و کسی که نطق بالملکه در وی (از ملکه) به فعل کامل خارج می گردد یا بدون واسطه خارج می‌شود یا با واسطه، و اوّلی برتر بوده و همان کسی است که او را نبی (پیامبر) مینامند! و برتری هر یک از صورتهای مادّی بر دیگری باو پایان می پذیرد و اگرچه هر یک از مراتب بالاتر بر پائینتر خود، سروری و ریاست دارد ولی نبی بر همۀ اجناس، برتر و سرور و رئیس استو وحی، این افاضه می باشد (یعنی کمال قدرت ناطقه است که به نبی بخشیده شده) و فرشته، همین قوّه ایستکه قبول فیض دادن می کند»!

آیا می‌توان وحی و فرشته را چنانکه ادیان الٰهی بیان نموده‌اند با این سخنان تطبیق داد و توجیه کرد؟! آنچه بوعلی سینا می گوید نه نبوّت است و نه وحی! بلکه به فرض صحّت، مقامی است که انسان برگزیده با احراز مقام مذکور، آمادگی برای وحی ربّانی و مخاطبۀ الٰهی و نزول فرشتگان پیدا می کند! و خطا در اینجا است که ابن‌سینا «شرط» را بجای «مشروط» نهاده، با اینکه چنین شرطی نیز برای نبوّت و وحی در کتب الٰهی قید نشده است! و فرشتگانی که قرآن مجید ذکر میکند و نزول و عروج و تمثّلی که برای آنها اثبات

می نماید با تأویلات شیخ الرئیس سازگار نیست بخصوص که ابن سینا در بخش طبیعیّات کتاب «عیونُ الحکمة» می نویسد:
والرُّوحانیّونَ من الملائکةِ وجودُهُمْ عالٍ عَنِ المکانِ وعَنْ أنْ یکونُوا فی داخِلٍ أو خارجٍ.[1]

یعنی: «فرشتگان روحانی وجودشان بالاتر از مکان است و از اینکه در داخل یا خارج مکان قرار گیرند برترند»!
از طرف دیگر، نیروی ناطقه هرچند در حدّ کمال باشد، تا تعلیم نبیند و تا دریافت معلومات نکند از أدای حقایق ناتوان است با این که مردی چون پیامبر بزرگ اسلام بدون خواندن کتاب و داشتن آموزگار، از تورات و انجیل و صُحُف انبیاء و از گذشته و آینده خبر داده و وضع قوانین و تشریع احکام نموده است.

وماکُنْتَ تَتْلوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کتابٍ ولا تَخُطُّهُ بِیَمینك إذاً لَارْتابَ المُبْطِلون[2] (العنکبوت— ۴۸).

بعلاوه تشحیذ قوای ناطقه و رسیدن آن به سر حدّ کمال، امری دفعی و ناگهانی نیست بلکه خصلتی «تدریجیُّ الحصول» می باشد با اینکه ظهور وحی و قرآن در پیغمبر اسلامِ، ناگهان و بدون سابقه بوده است. پیامبر پیش از اعلام نبوت نه

(۱)— عیون الحکمة، (من منشورات المعهدالفرنسی للآثار الشرقیّه بالقاهره) صفحهٔ ۲۰.
(۲)— تو پیش از قرآن هیچ کتابی را تلاوت نمی کردی و هیچگاه خطّی بدست خود نمی نوشتی که اگر چنین نبود اهل باطل در نبوت تو تردید می کردند.

از گروه شعراء محسوب میشد، نه از دستهٔ سخنوران بشمار می آمد و نه اهل مناظره و بحث و فحص در مذاهب عالم بود چنانکه در قرآن کریم آمده است: قُلْ لَوْشاءَاللهُ ماتَلَوْتُهُ علیکم ولا أدْریٰکم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فیکم عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أفَلاتَعْقِلون[1] (یونس— ۱۶) پس تأویل شیخ‌الرئیس در مسئلهٔ نبوّت، اصابت به حق نمی کند و افکار یونانی را با أحوال انبیاءِ الهی نباید التقاط کرد.

شیخ در آثار دیگر خود نیز از نبوّت به تفصیل بحث می کند و رو یهمرفته برای انبیاء، سه و یژگی قائل می شود که بطور خلاصه یکی: سرعت انتقال از معقولات اوّلیه به معقولات ثانو یّه است. دوّم: اتصال نفس نبیّ با نفوس فلکیّه! می باشد. سوّم: تأثیر نفوس انبیاء در موادّ طبیعت و اظهار معجزات از اینراه است! همانطور که در پایان کتاب: «المبدءُ والمعاد» به این و یژگیها تصریح کرده و می نو یسد:

... الّذی یَختصُّ بِالقوّةِ النبویّةِ لهاثلثُة خواصّ قد تَجْتَمِعُ فی إنسان واحِدٍ وقد لا تجتمعُ بل تَتَفَرَّقُ، فالخاصَّةُ الواحدةُ تابعةٌ للقوّةِ العقلیّة، وذلکَ أنْ یکون هذا الإنسانُ تَخْدُمُهُ القُویٰ جدّاً من غیر تعلیمِ مخاطبٍ من النّاسِ له، یَتوصَّلُ من المعقولاتِ الأولی إلی الثانیّة...

---

(۱)— بگو اگر خدا خواسته بود (که به نبوّت مبعوث نشوم البته) قرآن را بر شما تلاوت نکرده بودم و نه خدا شما را (به توسط من) از آن آگاه ساخته بود که عمری (چهل سال) پیش از قرآن در میان شما بسر بردم (و هیچ سخنی از این بابت از من نشنیدید) آیا اندیشه نمی کنید؟

وأمّا الخاصيةُ الأُخرىٰ فهي متعلّقةٌ بالخيالِ الّذى للإنسانِ الكامِلِ المزاجِ وفعلُ هذه الخاصِيّةِ هوالإنْذارُ بالكائنات، والدّلالَةُ عَلَى المغيبات، وقديكونُ لأكْثَرِ النّاسِ فى حالِ النَّوم بِالرؤيا وأمّا النبىُّ فإنّما يكونُ له هذا الحالُ فى النَّوم واليَقْظَةِ معاً. فَأمّا السَّبَبُ فى مَعْرِفةِ الكائنات، واتّصالِ النفس الإنسانيّةِ بنفوسِ الأجْرامِ السماويّةِ الّتى بانَ سَلَفَ أنّها عالمةٌ بمايجرى فى العالم العُنْصرىِّ...

وأمّا الخاصيةُ الثالثةُ الّتى لِنَفسِ النَّبيِ وهى تَغْيِيرُهَا الطبيّعة...

یعنی: «آنچه به نیروی نبوّت اختصاص دارد دارای سه خاصیت است که گاهی همهٔ آنها در یک انسان گرد می آیند و گاهی جمع نمی‌شوند بلکه در افراد انسانی بطور پراکنده وجود دارند. خاصیت نخستین تابع نیروی عقلانی است بطور یکه بقیّه نیروهای باطنی بسبب پیروی از نیروی عقلانی به خدمت این انسان درمی آیند و بدون اینکه کسی او را مخاطب قرار داده باشد و آموزش دهد، از معقولات اوّلی به معقولات ثانوی می رسد...

خاصیّت دیگر، به نیروی خیال در انسان کامل المزاج بستگی دارد و کار این خاصیت،إعلام حوادث(پیش از وقوع آنها) و دلالت بر امور پنهان است که این امر برای اکثر مردم گاهی در حالت رؤ یا روی میدهد ولی برای پیامبر این حالت هم در رؤ یا و هم در بیداری پیش می آید و امّا سبب شناسائی حوادث عالم و پیوند نفس انسانی با نفوس اجرام آسمانی که پیش از این معلوم شد از رو یدادهای جهان عنصری آگاه

هستند (تقرّب به آن نفوس و کسب اطلاع از طریق ایشان است)...

و خاصیت سوّم که در روان پیامبر وجود دارد، دگرگون ساختن طبیعت است...». امّا چنانکه می دانیم اولاً سرعت انتقال از معقولات اوّلی به معقولات ثانوی، مخصوص انبیاء نیست و دیگران هم چون نوابغ و علماء از این خصیصه برخوردارند! و ثانیاً عقیده به نفوس فلکی و زنده بودن کرات آسمانی و اتصال با آنها و کسب اطلاع از ایشان، امروز دیگر از افسانه های کهن شمرده می شود **و ماهذا إلاّ أساطيرُ الأوّلين!**

و ثالثاً در مورد قدرت انبیاء بر دگرگون ساختن طبیعت، نیز متأسفانه سخن شیخ با کتب و آثار خود انبیاء علیهم السّلام موافقت ندارد! شیخ در دانشنامهٔ علائی می نویسد:

«بعضی مردم را نفسی قوی افتد که اندر اجسام این عالم، فعل عظیم تواند کردن به وَهم و به خواست خویش، تا اجسام این عالم بسبب وی تغیّر عظیم پذیرد، خاصّه به گرمی و سردی و به جنبش. و از اینجا شکافد همهٔ معجزه ها[1]»!

این بیان صریح است که معجزات انبیاء (ع) از نفوس آنها صادر میشده است و سخن شیخ را در «مبدء و معاد» تأیید می کند، یعنی مثلاً موسی علیه السلام بقوّت نفس، دریا را شکافت و عصا را به افعی تبدیل کرد! همچنانکه سایر پیامبران به قوّت نفس، معجزه مینمودند! و این ادّعا با نصّ

(۱)— دانشنامهٔ علائی (بخش طبیعیّات) صفحهٔ ۱۴۱.

قرآن و صُحُف انبیاء علیهم السّلام مخالفت دارد که در آنها تصریح شده معجزات، به اذن (تکوینی) خدا ظاهر میشده است و ما کانَ لِرَسولٍ أنْ یاتِیَ بآیَةٍ إلاّ بِإذنِ الله، (الرّعد— ۳۸) و اگر چنین نبود هرگز موسی علیه السلام از عصای خود که صورت افعی پذیرفت نمی ترسید و نمی گریخت! قرآن مجید میفرماید:

فَلَمّارآها تهتزّ کأنّها جانٌّ ولّیٰ مُدبِراً ولَمْ یُعَقِّبْ یا موسیٰ أقْبِلْ ولا تَخَفْ إنّکَ من الآمنین[۱] (القصص— ۳۱).

و باز میفرماید:

قالَ ألقِها یاموسیٰ، فَألقیها فإذا هِیَ حیَّةٌ تَسعیٰ، قالَ خُذْها ولا تَخَفْ سنُعیدها سیرَتَها الاُولیٰ[۲] (طه— ۱۹ و ۲۰ و ۲۱).

ابن سینا در نمط عاشر از کتاب «إشارات» نیز همهٔ معجزات و کرامات را مولود «هیئت نفسانی» معرفی می کند و آنها را با سحر و جادو از حیث انتساب به نفس انسان، همریشه میشمارد! از دیدگاه حکمتِ اصیل اسلامی، چگونه می توان با او موافقت کرد و به نقد آراءِ وی نپرداخت؟! در اشارات

(۱)— یعنی: چون موسی دید آن عصا حرکت می کند و مانند ماری است، پشت کرده گریزان شد و به عقب ننگریست! ای موسی، پیش بیا و نترس که تو از امان یافتگانی.

(۲)— یعنی: گفت ای موسی، عصای خود را بیافکن! پس چون آنرا (بر زمین) افکند ناگهان بشکل ماری درآمد که تلاش می کرد، گفت: آنرا بگیر و نترس که بشکل نخستین بازش می گردانیم.

می نویسد:

إنَّ الأمورَ الغریبة تَنْبَعِثُ فی عالِمَ الطَّبیعة من مبَادئَ ثلاثة.
أحدُها الهَیْئَةُ النفسانیّةُ المذکورةُ. وثانیها خواصُّ الأجسامِ العنصریّةِ مِثلُ جذبِ مغناطیسَ لِلْحدیدِ بِقُوّةٍ تَخُصُّه.
وثالثُها قویً سماویّة بینها وبین أمزِجَة أجسامٍ أرضیّة مخصوصة بِهیئاتٍ وضعیّةٍ... فعلیّةٌ أو انفعالیّةٌ مناسبةٌ تُستَتْبَعُ حدوثَ آثارٍ غریبةٍ. والسّحرُ من قبیلِ القِسْمِ الأوّلِ بَلِ المعجزاتُ والکراماتُ.
والنِّیرنجاتُ من قبیل القِسْمِ الثّانی.
والطِّلِسْماتُ من قبیل القِسْمِ الثالث.[۱]

یعنی: «امور غریبه در جهان طبیعت از سه مبدء برمیخیزند. مبدءِ اوّل شکل و حالت مخصوصی است که برای نفس انسان پدید می آید و پیش از این ذکر آن گذشت.

مبدءِ دوّم، خواصّ اجسام عنصری است مانند اینکه مغناطیس (آهن ربا) آهن را با نیروی مخصوص خود جذب می کند.

مبدءِ سوّم، نیروهای آسمانی است که میان آنها و ترکیبات اجسام خاصّ زمینی (که در وضع و شکل معیّن می باشند) فعل یا انفعال برقرار می گردد و آثار غریب و کم نظیری در پی این اوضاع پدید می آید.

جادو از قسم اوّل است (یعنی مبدءِ نفسانی دارد) بلکه **معجزات و کرامات از همین قسم اند!**

و نیز نجات (یا نیرنگها، مرداف با حِیَل که سابقاً به

(۱)— الإشارات والتنبیهات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۶۹.

مکانیک عملی میگفتند) از قبیل قسم دوّم شمرده می شوند.
و طلسمات از قبیل قسم سوّم می باشند.».

بعد از بوعلی سینا، گروهی از فلاسفه نیز ظاهراً به تبعیّت از او همین تفسیر را برای معجزات پسندیده‌اند که ذکر اقوال همهٔ آنها بطول می انجامد و از حوصلهٔ این مختصر بیرون است.

بسی واضح است که این عقیده با ادّعای خود انبیاء علیهم السّلام منافات دارد زیرا آنها قدرت بر اظهار امور غریبه را از خود نفی کرده و به خدایتعالیٰ نسبت داده‌اند چنانکه در قرآن کریم به صراحت آمده است:

ماعِنْدی ما تَسْتَعْجلوُنَ بِهِ، إنِ الحُکْمُ إلاّ لِلّهِ (الأنعام— ۵۷).

یعنی: «(بگو) نزد من آن عذابی که با شتاب می خواهید نیست، فرمان تنها از آنِ خداست.»

قل لَوْ أنَّ عندی ماتَسْتَعْجِلوُنَ بِهِ لَقُضِیَ الأمْرُ بَیْنی وبَیْنَکم (الأنعام— ۵۸)

یعنی: «بگو اگر آنچه با شتاب می خواهید نزد من بود، میان من و شما کار خاتمه یافته بود (یعنی بقدرت فائقهٔ نفسانی شما را تعذیب و هلاک کرده بودم)».

و نیز می فرماید:

قُلْ إنّما الآیاتُ عِنْدَاللهِ وإنّما أنَانذیرٌ مبین (العنکبوت— ۵۰)

یعنی: «بگو جز این نیست که آیات (تکوینی) در

قدرت خدا و نزد اوست و من بیم‌دهنده‌ای آشکار هستم و بس».

و بقول امام بزرگوار علیّ بن موسی الرّضا علیه السّلام:

لَمّا ظَهَر منه الفقرُ و الفاقَةُ دَلَّ علیٰ أنَّ مَن هذه صفاتُهُ وشارَکَهُ الضعفاءُ والمحتاجونَ لا تکونُ المعجزاتُ فِعْلَهُ فَعُلِمَ بهذا أنَّ الّذی أظْهَرَهُ من المعجزاتِ إنَّما کانَتْ فعلَ القادرِ الّذی لایُشبِهُ المخلوقین، لافعلَ المُحدَثِ المحتاجِ المشارِکِ للضعفاءِ فی صفاتِ الضَّعفِ [۱]

یعنی: «چون از (آن مرد الهی) فقر و نیازمندی ظاهر گشت این موضوع دلالت دارد براینکه صاحب چنین صفاتی که مردم ناتوان و نیازمند در این جهت با او مشترکند نمی تواند فاعل معجزات باشد و معجزه، کار نفسانی او بشمار آید و از همینجا معلوم می شود معجزاتی که ظاهر نموده، فعل قادری است که شبیه مخلوقات نمی باشد نه کار مخلوقی نیازمند که در صفات ضعف با دیگر ضعفا شریکست».

خلاصه اینکه روش بوعلی در تفسیر اصول شریعت مانند روش بسیاری از فلاسفه دقیقاً منطبق با مبانی شرع نیست بلکه ایشان بیشتر تحت تأثیر اصول فلسفی خود قرار دارند چنانکه در تفسیر قرآن مجید نیز دچار همین انحراف هستند، بطور نمونه شیخ الرئیس در رسالهٔ (إثباتُ النبوّات وتأویل رموزهم و أمثالهم) و نیز در کتاب «الإشارات والتّنبیهات» آیهٔ نور (یعنی: اللهُ نورُ

(۱)– رجوع شود به کتاب: «الاحتجاج علیٰ أهل اللحاج» اثر طبرسی، طبع نجف، چاپ سنگی، صفحهٔ ۲۴۲.

السّمواتِ والأرْضِ مَثَلُ نورِهِ كمشكوةٍ فيها مصباحٌ، المصباحُ فى زُجاجَةٍ... إلى آخر الآيه[١] را به «عقل هیولانی» و «عقل بالملکة» و «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» و «عقل فعّال» تفسیر و تطبیق کرده است[٢]، غافل از اینکه مراتب مختلف عقل از ویژگیهای ساختمان ادراکی انسان (بطور مطلق) می‌باشد یعنی در هر انسانی اعم از مؤمن و کافر، قوای عقلی مزبور (بقول خود ابن‌سینا) وجود دارد ولی در آیهٔ نور، از هدایت یا نور الٰهی که ویژهٔ مردان خدا و قلوب صافیه است سخن رفته و با قوای انسان (بطور مطلق) منطبق نیست چنانکه در ذیل آیه میخوانیم:

يَهْدِي اللهُ لِنُورِه مَنْ يَشاءُ ويَضْرِبُ اللهُ الأمثالَ لِلّناسِ واللهُ بكل شيٍ عليمٌ. فى بُيُوتٍ أذِنَ اللهُ أنْ تُرْفَعَ ويُذْكَرَفيها آسمُهُ، يُسَبِّح له فيها بِالغُدُوِّ والآصالِ، رِجالٌ لا تُلْهيهم تجارَةٌ ولابيعٌ عن ذِكْرِاللهِ...[٣] (النّور— ٣٥ و ٣٦ و ٣٧)

این اشتباه نمایندهٔ آنستکه ابن‌سینا در تفسیر متون شرع، اصول ارسطوئی را حاکمیّت میداده با اینکه تفسیر قرآن

---

(١)— سورهٔ نور، آیهٔ ٣٥.

(٢)— برای دیدن تفصیل رأی ابن‌سینا به نمط ثالث از کتاب إشارات (چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ٩٤) و شرح اشارات خواجه طوسی (چاپ تهران، جزءِ ثانی، صفحهٔ ٢٥٣ به بعد) نگاه کنید.

(٣)— یعنی: «خدا به نور خود هرکس را (شایسته بداند و) بخواهد، هدایت می کند و این مَثَل‌ها را برای مردم می زند (تا از اینراه به حقایق توجه کنند) و خدا به همه چیز دانا است. (آن مشکوة هدایت) در خانه‌هائی میدرخشد که خدا اجازه داد رفعت یابند و نامش در آن خانه‌ها یاد شود. در آنجا صبح و شام مردانی به تنزیه او مشغولند که بازرگانی و داد و ستد آنها را از یاد خدا غافل نمی کند...»

مجید و کلمات انبیاء علیهم السلام راه و روش دیگری دارد.[1]

خطای ابن سینا در موضوع معاد

اعتراض عمدهٔ دیگری که بر بوعلی سینا می‌توان داشت دربارهٔ «انکار معاد جسمانی» از سوی اوست! بسیاری از کسانیکه آثار اوّلیهٔ شیخ الرئیس (مانند کتاب شفاء و نجات) رادیده‌اند گمان کرده‌اند ابن سینا علاوه براینکه عقیده به بقاءِ روح داشته، معاد جسمانی را نیز به پیروی از شرع اسلام پذیرفته است ولی اگر ایشان بخود زحمت میدادند و تتبّع بیشتری در آثار شیخ می کردند و رسالهٔ «أضحویّه» را می خواندند برایشان معلوم می شد که شیخ الرئیس در کتاب‌های اوّلیهٔ خود با فقهاء و متکلّمین اسلامی و عامّهٔ مسلمانان، مماشات می کرده است و به معاد جسمانی، عقیده نداشته و یا اینکه بمرور زمان عقیدهٔ او در اینباره دچار تغییر شده است.

شیخ در رسالهٔ «أقسام العلوم العقلیّة» ضمن برشمردن فروع علم الٰهی، معاد جسمانی را از مواعید الٰهی دانسته و صحیح میشمرد و در اینباره می نویسد:

إنَّ الله تَعالیٰ أکْرَمَ عبادَهُ المتَّقینَ علیٰ لسانِ رُسُلِهِ علیهم السَّلامُ بِموْعِدٍ بالجمعِ بینَ السَّعادَتَیْنِ الرّوحانیّةِ بِبقاء النَّفس، والجسمانیّـةِ ببعثِ

(۱)ــ روش صحیح تفسیر قرآن کریم را در کتاب «راهی بسوی وحدت اسلامی» که اخیراً انتشار یافته بتفصیل نوشته ایم، به فصل چهارم کتاب مز بور رجوع شود.

البَدَنِ الذّی هوعلیه قدیرٌ إنْ شاءَ هو ومَتی شاء هو[1].

یعنی: «خدایتعالٰی بندگان با تقوای خویش را گرامی داشته است که بزبان پیامبران خود— علیهم السلام— زمانی را به ایشان وعده داده که در آنهنگام، دو نوع سعادت روحانی و جسمانی را برای آنها گرد آورَد و سعادت روحانی را ببقاءِ روح و جسمانی را به حیات مجدّد بدن مقرّر فرموده است و خدایتعالی بر اینکار چون بخواهد و هرگاه که بخواهد توانا است».

در کتاب «النّجاة» ذیل عنوان: «**فصولٌ فی مَعادِ الأنْفُسِ الإنسانیّة**» نیز همین معنا را آورده و گفته است:

فَنَقُولُ یَجِبُ أنْ تَعْلَمَ أنَّ المَعادَ، مِنْهُ مَقْبولٌ من الشَّرعِ ولاسبیلَ إلیٰ إثباتِهِ إلاّ من طریق الشَّریعَةِ وتصدیقِ خَبَرِ النُّبُوَّةِ وهوالذی لِلْبَدَنِ عندالبعثِ وخیراتُ البَدَنِ وشرورُهُ معلومَةٌ لا تحتاجُ إلیٰ أنْ تَعْلَمَ وقد بَسَطَتِ الشَّریعَةُ الحقَّةُ التی أتانابِها نَبیُّنا المصطفی محمّدٌ صلَّی اللهُ علیه وآله وسَلَّم حالَ السَّعادَةِ والشَّقاوَةِ التی بَحَسْبِ الْبَدَن.

ومنهُ ماهو مُدْرَك بِالعقلِ والقیاسِ البُرهانی وقد صَدَّقَتْهُ النبوّةُ وهوالسّعادةُ والشّقاوةُ الثابِتَتانِ بالمقاییسِ اللّتانِ لِلأنْفُس[2].

یعنی: «گوئیم لازم است که بدانی معاد (دو نوع باشد) یکی آنچه از ناحیهٔ شرع پذیرفته شده که راهی برای

(۱)— رسالة فی «أقسام العلوم العقلیّة» که ضمن (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیّات) در مصر به طبع رسیده است، به صفحهٔ ۱۱۵ از کتاب مذکور رجوع شود.

(۲)— النّجاة، طبع مصر، صفحهٔ ۲۹۱.

اثباتش جز از طریق شرع و تصدیق خبر نبوّت، نیست و آن معاد بدن بهنگام زندگی مجدّد است و خیرات و شروری که برای بدن حاصل می‌شود معلوم است و نیازی بدانستن آن ترا نیست و شریعت راستینی که پیامبر ما محمّد مصطفی صلّی الله علیه وآله وسلّم آورده دربارهٔ سعادت و شقاوت انسان برحسب پیکر مادّی او بگونه‌ای گسترده، سخن گفته است.

و نوع دیگر از معاد آنست که با مدارک عقلی و قیاس برهانی فهمیده می‌شود و نبوّت نیز آنرا تصدیق کرده و آن عبارتست از سعادت و شقاوتی که با مقیاسهای ویژهٔ خود برای نفس انسان ثابت شده‌اند».

هرچند صدرالدّین شیرازی بر شیخ‌الرّئیس اعتراض دارد که چرا تأکید ورزیده معاد بدن را نمی‌توان با بُرهان عقلی اثبات نمود[1] ولی اینک ما در صدد بحث مستوفی از این موضوع نیستیم و میخواهیم بگوئیم که ابن‌سینا با وجود اینگونه اعترافات صریح در مسئلهٔ معاد جسمانی، ضمن رسالهٔ «أضحویّة» آنرا اساساً انکار نموده و نصوص شرع را در اینباره تأویل می کند! شیخ در رسالهٔ مذکور که تحت عنوان: «رسالةٌ أضحویّةٌ فی أمْرِ المَعاد» به طبع رسیده[2] اوّلاً تصریح می کند که

(۱)— به جزء ثانی از سفر رابع کتاب أسفار، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۰۹ رجوع شود.

(۲)— دارالفکرالعربی در قاهره بسال ۱۹٤۹ چاپ این رساله را عهده‌دار شده است و نسخه‌ای خطّی از آن نیز که میراث استاذ و جدّ بزرگوارم مرحوم آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی (قَدَّسَ اللهُ روحَه) می‌باشد نزد این جانب موجود است.

معاد نفس و بدن از اعتقادات همهٔ مسلمین است (و به اصطلاح فقهاء، إجماعی است) چنانکه می نویسد:

أمّا القائلونَ بالمَعادِ لِلنَّفسِ والبَدَنِ فَكُلُّهُم يَجْعَلُونَ الحياةَ بوجودِ النَّفسِ للبَدَنِ والموتَ بمفارَقَةِ النَّفسِ ويُرَدِّدُونَ فى النَّشأةِ الثانيَةِ النَّفسَ فى البَدَنِ بِعَيْنِهِ الّذى فيهِ... وهؤُلاءِ هُمُ المسلمونَ كافّةً.

یعنی: «کسانیکه به معاد نفس و بدن قائلند همگی زندگی را مشروط به وجود نفس برای بدن میشمارند و مرگ را مولود مفارقت نفس از بدن می دانند و (عقیده دارند که) در زندگی دوّم، نفس به همان بدنی که تعلّق داشته باز می گردد... و این دسته، عموم مسلمین اند». آنگاه ابن سینا با وجود اعتراف به اجماع مسلمانان در امر معاد، نصوص شرع را تأویل می نماید و خرق اجماع می کند! و در پایان فصل ثالث از رسالهٔ أضحویّه می نویسد:

فَإذا بَطَلَ أنْ يَكُونَ المعادُ لِلأبدانِ[1] وحدها وَبَطَلَ أنْ يَكُونَ لِلنَّفسِ والبَدَنِ جميعاً وبَطَلَ أنْ يكونَ للنفسِ علىٰ سَبيلِ التَّناسُخِ، فَالمعادُ إذاً لِلنَّفسِ وحدَها علىٰ ماتَقَرَّرَ.

یعنی: «چون معاد برای بدن به تنهائی باطل گردید و نیز عقیده به معاد برای نفس وبدن با هم، باطل شد و همچنین معاد نفس از راه تناسخ مردود گشت، در اینصورت تنها معاد برای روح آدمی باقی میماند چنانکه ثابت شد.».

اینک باید دید با اینکه قرآن مجید به وجود معاد نفس

(۱)— در نسخهٔ چاپی: (للبدن وحده) آمده است.

و بدن تصریح نموده، دستاویز ابن‌سینا در تأویل کلام الله چیست و چه می گوید؟ شیخ ضمن رسالهٔ اضحویّه در اینباره می نویسد:

ان الشّرائعَ واردةٌ لخطاب الجمهور بما يَفْهَمُونَ مُقَرِّباً مالايفهمونَ إلىٰ أفها مِهِمْ بِالتَّشبيه والتَّمثيلِ ولَوْ كَانَ غيرَ ذلكَ لَما أغْنَتِ الشَّرائعُ ألبَتّةً، فكَيْفَ يكونُ ظاهِرُ الشّرائعِ حُجَّةً في هذاالباب؟!

یعنی: «شرایع و ادیان بنابر فهم عموم وارد شده و سخن گفته‌اند و حقایقی را که مردم نمی فهمند از راه تشبیه و تمثیل، به فهم آنها نزدیک کرده‌اند و اگر جز این بود البته شرایع سودمند واقع نمی‌شدند پس چگونه ظاهر کلمات شریعت در این باب می‌تواند حجّت باشد؟!»

ابن‌سینا مجدّداً تأکید می ورزد:

إنَّ ظاهِرَ الشَّرائع غيرُ مُحْتَجٍ بِهِ في مِثْلِ هذه الأبوابِ وَلْنَرْجِعْ إلَى المعقولِ الصِّرْفِ!

یعنی: «از ظاهر اقوال شرایع در این قبیل امور نمی‌توان دلیل آورد و ما باید به بحث عقلی خالص بازگردیم!»

پاسخ ما در برابر شیخ الرئیس این است که اگر شارع، از توصیف معاد جسمانی (معاد نفس و بدن با هم)، نوعی تمثیل و تشبیه را اراده داشت لازم می آمد که درخلال بیانات خود این معنا را ذکر کند یا با قرائنی آنرا نشان دهد زیرا در غیر اینصورت، خلق به ظواهر کلمات متمسّک می شوند و از

هدف شارع دور می گردند و موضوع إغراء به جهل پیش می آید و نقض غرض روی می دهد! و سرانجام پیروان شریعت به گمراهی می افتند چنانکه خود ابن‌سینا اعتراف نموده که: همهٔ مسلمین به معاد نفس و بدن با (یکدیگر) عقیده دارند! ولی در جائیکه شرایع بر خلاف این راه را پیموده‌اند و حتی دلیل و بُرهان بر وجود معاد روح و بدن آورده‌اند چگونه می توان کلمات شریعت را تحریف کرد و به تأویل برد؟!

این قرآن حکیم است که می گوید:

قالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عليمٌ (یس— ۲۸ و ۲۹).

یعنی: «(کسی که منکرمعاد بود) گفت این استخوانها را با اینکه پوسیده و خاک شده‌اند چه کسی زنده می کند؟! بگو (ای پیامبر) همان کسی آنها را زنده می گرداند که بار نخستین (با اینکه خاک بودند) به وجودشان آورد و او بر هرگونه آفرینشی آگاه است.» آیا این قبیل آیات را (که در کتب الهی بسی فراوانند) می توان به تمثیل و تخییل حمل کرد؟!

اگر کسی شرایع الٰهی را بکلّی انکار مینمود البته ما با وی سخن دیگری داشتیم ولی ابن‌سینا که در همین رسالهٔ «أضحویّه» به صحّت و کمال و برتری شریعت اسلام اعتراف می کند سزاوار نبود که دلالت آیات را بر معاد روح و

بدن انکار نماید و آنها را قابل تأویل شمارد!

شیخ در رسالهٔ أضحویّه می نویسد:

إنَّ الشّريعةَ علىٰ لسانِ نَبيّنا محمّدٍ صلَّى اللهُ عليه وآله جائتْ أفْضَلَ مايُمكِنُ أنْ تَجيئَ عليهِ الشَّرائعُ وأكْمَلَهُ ولهذا صَلُحَ أنْ يكونَ خاتِمَ الشَّرائع وآخِرَها.

یعنی: «شریعتی که به زبان پیامبر ما محمّد صلّی الله علیه وآله جاری شده در برترین صورتی آمده که ممکن بوده شرایع الٰهی بیایند و کاملترین شریعتها می باشد و از اینرو شایسته است که خاتم شرایع و آخرین آنها باشد.»

آیا معنای «**بهترین صورت**» اینست که قرآن مجید، معاد بدن را قبول نداشته و با وجود این تصریح کرده است:

أَيَحْسَبُ الإنسانُ أنْ لَنْ نجمع عِظامَهُ؟ بلىٰ قادرينَ عَلى أن نُسَوّيَ بنانَهُ (القيامة- ٣ و ٤)[1] یا اینکه فرموده است:

كُلّما نَضِجَت جُلُودُهُمْ بَدَّلْنا هُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقوا العَذاب[2] (النّساء- ۵۶)

امّا اینکه ابن‌سینا می گوید دربارهٔ فهم چگونگی معاد باید به بحث عقلی خالص برگردیم نه به ظاهر شرع، البته این درست است که عقل می‌تواند با اتّکاء و اعتماد بر

(۱)- آیا آدمی پندارد که استخوانهای او را گرد نمی‌آوریم؟ آری (گرد می آوریم) در حالیکه بر ساختن (استخوان ریز) انگشتان او نیز توانائیم.

(۲)- هر بار که پوستهای پیکرشان (در دوزخ) می‌سوزد و دگرگون می شود، پوستهای دیگری بر اندام ایشان می‌پوشانیم تا عذاب را بچشند.

بی هدف نبودن خلقت، اصل معاد را اثبات کند ولی در چگونگی و جزئیات معاد باید از شرع یاری جست و خیالبافی را نسبت به جهان غیب کنار نهاد! شگفتا! شرع آمده است تا عقل ما را در معرفت صحیح مبدء و معاد، هدایت و رهبری کند ولی متأسّفانه برخی از فلاسفه، امر را معکوس ساخته و مقرّر داشته‌اند که شرع حتی در شرح کیفیّت معاد باید تابع نظر و عقل ما بشود و اگر نشد، لازمست نصوص شرع به تشبیه حمل گردند!!

فراموش نکرده‌ایم شیخ‌الرئیس ضمن رساله‌ای که در «أقسام علوم عقلیّه» نوشته تصریح کرده است:

كُلُّ مالايَتوَصَّلُ العقلُ إلىٰ اثباتِ وجودِهِ أوْ وجوبِهِ بالدّليلِ فإنَّما يكونُ مَعُهُ جوازُهُ فقط فإنَّ النُبُوَّةَ تَعقَد علىٰ وجودِهِ أوْعَدِمه فَصْلاً.[1]

یعنی: «هر موضوعی را که عقل به اثبات وجود یا لزوم آن از راه دلیل پی نَبَرد و فقط جایز شمارد، نبوّت بر وجود یا عدم آن فصلی منعقد می کند».

البته مبحث معاد، مبحثی پردامنه و طویل‌الذّیل است و شرح أدلّهٔ‌عقلی «معاد نفسانی و جسمانی» در خلال بحث خاصّ خود می آید و ما امیدواریم به توفیق خداوند متعال آنرا در کتاب: «حکمت قرآن و فلسفهٔ یونان» به تفصیل بیاوریم و در اینجا از ذکر نکته‌ای دقیق ناگزیر هستیم و آن اینکه ظاهراً

(۱)ــ رسالةٌ فی أقسام العلوم العقليّة (ضمن كتاب تسع رسائل...) صفحهٔ ۱۱۵.

علت اساسی انکار معاد تن از سوی ابن‌سینا و همفکران او، تصوّری است که آنها از تجرّد روح دارند! باینمعنی که به زعم ایشان، روح انسان بطور مطلق، مجرّد از مادّه بوده و هیچگونه تناسب و سنخیّتی با عالم اجسام ندارد و در حقیقت موطن أصلی او، عالم جداگانهٔ دیگری است که کاملاً مباین با دنیای مادّی می‌باشد از اینرو نزول روح (یا ایجاد آن) را در اینجهان، نوعی گرفتاری و در قفس افتادن! تلقّی می‌کنند که بزودی زمانش سپری می‌شود و روح مجرّد، به وطن مألوف خویش باز می‌گردد. لذا رجوع روح به بدن و باز آمدن آن در جهانِ مادّی، برای ایشان امری نامعقول جلوه می‌کند. ابن‌سینا این معنا را در قصیدهٔ معروف خود که به «قصیدهٔ عینیّه» شهرت دارد تا اندازه‌ای نشان داده است، قصیده‌ای که در مطلع آن می‌گوید:

هَبِطَتْ إلَیْکَ مِنَ المَحَلِّ الأرْفَعِ ورقـاءُ ذاتُ تَـعَـزُّزٍ وتَـمَـنُّـعِ

یعنی «از جایگاه بالاتری، کبوتری شکوهمند و بلندپرواز بسوی تو فرود آمده است»! این کبوتر پرشکوه جز روح مجرّد یا نفس ناطقهٔ انسانی چیزی نیست که در قفس تن گرفتار شده و همنشین و یرانه سرای این عالم گشته است! و بقول ابن‌سینا در همین قصیده: **اَلِفَتْ مُجاوَرَةَ الخَرابِ البَلْقَعِ!**

بنابراین مبنا (که روح انسانی بکلی مغایر با جهان مادّه و بیگانه از آن باشد) ابن‌سینا در تحیّر فرو رفته که آیا

حکمتِ هبوطِ روح در این عالم چه بوده است؟ (اگر نفس ناطقه برای تکامل به این جهان نامناسب آمده، مگرنه آنکه هر موجودی در عالم مناسب با خود بهتر می‌تواند رو به تکامل رود؟ و اگر موانع و عواتق عالم ماده، روح را به کمال می برد، مگر ممکن نبود که خالق هستی، در عالم روحانی موانعی برای روح فراهم سازد؟) لذا شیخ‌الرئیس در قصیدهٔ خود از خواننده می پرسد:

فَلِأَیِّ شَیْءٍ اُهْبِطَتْ مِنْ شامِخٍ عالٍ إلیٰ قَعرِ الحَضیضِ الأوْضَعِ

یعنی: «زچه رو این کبوتر شکوهمند از مقام شامخ و بلند خود به قعر این فرودگاه پست، هبوط کرده است؟» و چون خودش از دانستن راز این هبوط درمیماند و اعتراف می کند که: (طُوِیَتْ عَنِ الفِطَنِ اللَّبیبِ الأوْرَعِ) یعنی: «حکمتِ اینکار از نظر شخص خردمند زیرک و پرهیزگار نهان گشته است»، از خواننده سؤال می کند تا شاید او این راز را بگشاید! و می گوید:

أَنعِمْ بِرَدِّ جوابِ ما أَنافاحِصٌ عنهُ فنارُ العلمِ ذاتُ تَشَعْشُعٍ[1]

یعنی: «با پاسخ گفتن بآنچه من در جستجویش هستم اظهار لطف کن که آتش دانش، نورافکن و روشنی بخش است»!

---

(۱)– این قصیدهٔ زیبا برحسب نسخهٔ حاج ملاّهادی سبزواری، مشتمل بر بیست بیت است.

چنین بینشی دربارۂ روح انسان، با یک مشکل اساسی روبرو می‌شود که فلسفۂ ابن‌سینا (مانند أسلاف یونانی خود) از پاسخ دادن به آن ناتوان مانده است!

مشکل مزبور اینستکه: اگر روح انسان از سنخ موجودات این عالم نبوده بکلّی با جرم مادّی، بی‌تناسب باشد پس چگونه توانسته است به بدن جسمانی تعلّق گیرد و با آن هماهنگ شود؟!

ابن‌سینا تنها راهی را که برای حلّ این مشکل پیشنهاد کرده، اعتقاد به «روح بخاری»! است یعنی او هم مانند فلاسفۂ پیشین به جسم لطیف و بُخار مانندی قائل شده که در منافذ بدن نفوذ میکند و مَرْکَب نفس و واسطۂ ارتباط آن با بدن می‌شود، شیخ در کتاب شفاء می‌نویسد:

«... جسمٌ لطیفٌ نافِذٌ فی‌المنافِذِ روحانیٌ وإنَّ ذلك الجِسْمَ هو الرُّوحُ[۱]...»

شارحان ابن‌سینا نیز گفته‌اند که این روح بخاری، از یک جهت چون به لطافت متّصف است با نفس ناطقه مناسبت دارد و از جهت دیگر، بلحاظ جسمانیّت با پیکر مادّی همسنخ است پس می‌تواند نقش واسطه میان روح و بدن را ایفاء کند تا به توسط آن، روح به بدن تعلّق گرفته و با بدن هماهنگ و همساز شود!

(۱)— در اینباره کتاب «علم‌النفس ابن‌سینا و مقایسۂ آن با روانشناسی جدید» اثر دکتر علی اکبر سیاسی را ملاحظه کنید.

ولی این راه حلّ، محلّ اعتبار و مورد اعتماد نیست زیرا اگر أجسام ذاتاً با نفوس ناطقهٔ بشری، مباین و بی‌تناسب باشند، هرگز با رفع غلظت از آنها، نمی‌توان موافقت و تناسب میان اجسام و روح مجرّد ایجاد کرد چرا که آنچه موجب دوری أجسام از ارواح شده صفات و لوازم ذاتی مادّه (مانند وجود أبعاد ثلاثه و نیازمند بودن به مکان و غیره) است و ذاتیّات با غلظت و رقّت تغییر پیدا نمی‌کنند!

علاوه براین، فرضیهٔ قدیمی «روح بخاری» مورد قبول طبّ جدید نیست و نظر فلسفی و علوم تجربی هیچکدام، این رأی را نمی‌پذیرند.[1]

حقیقت اینست که نفس ناطقهٔ انسان— چنانکه متکلّمین اسلامی تحقیق کرده‌اند— هرچند مستقلّ از بدن

---

(۱)— برخی از فلاسفهٔ اروپا که مانند ابن‌سینا روح و جسم را با یکدیگر بکلی مباین می‌پنداشتند (مانند لایپنیتز و پیروان او) خواسته‌اند مشکل هماهنگی روح و بدن را با طرح نظریّه «نظام قبلی» حلّ کنند بااینمعنی که گفته‌اند بَدَنیّات و نفسانیّات در عین آنکه مستقل از یکدیگرند ولی میان رخداده‌های آنها، تقارن و همزمانی دقیق برقرار است و از اینرو همکار و مرتبط و هماهنگ جلوه می‌کنند! امّا این نظریه مردود است به چند دلیل، از جمله آنکه در بسیاری از اوقات بدن آدمی کوفته و رنج کشیده و متألّم می‌باشد ولی در همان لحظات، نفس انسان بعلت وصول به مقصود، راضی و خشنود است و با بدن هماهنگی ندارد. همچنین در پاره‌ای از اوضاع، همه‌گونه اسباب آسایش و تندرستی بدن فراهم است ولی ناگهان به سبب دریافت اخبار مصیبت‌بار، روح آدمی به آشفتگی و اندوه عظیم گرفتار می‌شود بدون اینکه بدن به رنج و بیماری افتاده باشد!

مادّی است امّا تجرّد آن از مادّه، در حدّی نیست که بکلّی با عالم اجسام مباین و بی‌تناسب باشد یعنی نفس، تجرّدِ مطلق ندارد (و دلائل تجرّد روح که ابن‌سینا و دیگران آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند) چنانکه— در مقام تشبیه— امواج رادیوئی اگرچه از ساختمان مادّی رادیو، مستقل است امّا با آن بی‌تناسب نیست (والسّنخیّة علّةُ الانْضِمام) و لذا با ساختمان رادیو مرتبط و هماهنگ می‌شود ضمناً بحکم استقلال وجودی، با و یرانی رادیو، امواج نابود نخواهد گشت.

روح انسانی هم که به بدن مادّی تعلّق پیدا می کند و از عالم اجسام متلذّذ یا متألّم می گردد و از راه هماهنگی با جسم از قوّه به فعل می‌رسد، ممکن نیست که فاقد هرگونه سنخیّت و نسبت با مادّه باشد. بلکه وجود همین احوال نشان می‌دهد که گوهر مادّه و روح در دو رتبه و مقام از یک نشئهٔ وجودی قرار دارند.

روح هرچند در درجه‌ای والاتر از مادّه بسر می برد و با زوال بدن، زائل نمی‌شود ولی حدوث و ظهور او در بدن مادّی با مقدمات جسمانی یعنی تکامل جنین بستگی دارد که اگر چنین نبود چرا روح انسانی پس از تکامل ساختمان جنین، در بدن آدمی دمیده می‌شود و پیش از این مرحله، به جنین تعلّق نمی گیرد[۱]؟!

(۱)— در قرآن کریم، از دمیدن روح و حدوث آن، پس از تکمیل و «تسویهٔ بدن» ←

پس روح، ریشه در این عالم (با توجه به وسعت و کثرت قوای مجهول آن) دارد و موطن او در همین جهان است و حکمت آفرینش او نیز با تکاملِ وی در همین نشئه رابطه پیدا می کند لذا پس از مفارقت و جدا شدن از بدن، در انتظار تحوّلات عمومی این جهان (که وحی و علم هردو آنرا پیش بینی کرده اند) بسر می برد و چنین نیست که بزعم فلاسفه بکلّی از فراخنا و فضای این عالم بیرون رود. آنگاه با پایان یافتن عمر جهان و فرو ریختن این نظام و ظهور نظام جدید، روح جای خود را در میان موادّ مناسب پیدا می کند و در رستاخیز عالم، به منزلگاه اصلی عود مینماید یعنی به پیکر خویش که مناسب با اکتسابات او ساخته شده تعلّق میگیرد و برمی گردد. و این حقیقتی است که عموم ادیان الٰهی و شرایع آسمانی در آن اتفاق دارند و در قرآن کریم نیز بتصریح آمده است:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ والسَّمواتِ وبَرَزُوالِلّهِ الواحِد القَهّار (ابراهیم— ٤٨)



یاد شده است (چه در مورد آدم نخستین، و چه دربارهٔ عموم فرزندان او) چنانکه میفرماید: فإذا سوّيته ونفختُ فيه من روحی (ص— ۷۲) و نیز می فرماید: ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فی قرار مکين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارک الله أحسن الخالقين (المؤمنون— آیه ۱۲ تا ١٤).

یـعـنـی روزی کـه زمـیـن و آسـمـان‌هـا بـه زمـیـن و آسمان‌های دیگری تبدیل می‌شوند و خلق در پیشگاه خدای یگانهٔ مقتدر حضور می‌یابند. و نیز میفرماید:

کمابَدَءَ کُمْ تعودون (اعراف— ۲۹)

یعنی: همانگونه که خداوند شما را در آغاز پدید آورد، بازگشت می‌کنید. تفصیل این مسئله و براهین آنرا چنانکه پیش از این گفته شد به کتابی دیگر موکول می‌کنیم.

والحمدللّه اوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً

مصطفی حسینی طباطبائی

عُفِیَ عنه

کتابنامه
(مدارکی که در این رساله از آنها نام برده‌ام)

قرآن کریم	کلام الهی
آسمان و جهان (السّماء والعالم)	ارسطو
الشفاء	ابوعلی سینا
النجاة	ابوعلی سینا
الإشارات والتنبیهات	ابوعلی سینا
عیون الحکمة	ابوعلی سینا
التعلیقات	ابوعلی سینا
دانشنامهٔ علائی	ابوعلی سینا
رسالة اضحویّة فی أمرالمعاد	ابوعلی سینا
المبدء والمعاد	ابوعلی سینا
رسائل ابن سینا	ابوعلی سینا
تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیّات	ابوعلی سینا
اثبات النبّوات وتأویل رموزهم وامثالهم	ابوعلی سینا
رسالة فی اقسام العلوم العقلیّه	ابوعلی سینا
رسالة فی الحدود	ابوعلی سینا
الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیاً	ابوعلی سینا
شرح الإشارات والتنبیهات	نصیرالدین طوسی
فصول الاعتقاد	نصیرالدین طوسی

شرح عیون الحکمة — فخرالدین رازی
شرح الإشارات — فخرالدین رازی
حکمة الإشراق — شهاب الدین سهروردی
تهافة الفلاسفه — ابوحامد غزالی
الملل والنّحل — عبدالکریم شهرستانی
شبهات برقلس و ارسطو وابن سینا و نقضها — عبدالکریم شهرستانی
مصارعة الفلاسفة — عبدالکریم شهرستانی
الآثارالباقیه عن القرون الخالیة — ابوریحان بیرونی
بیرونی نامه — ابوالقاسم قربانی
شرح حال نابغۀ شهیر ایران، ابوریحان — علی اکبر دهخدا
الرّد علی المنطقییّن (نصیحة اهل الایمان فی الرّدّ علی منطق الیونان) — احمدبن تیمیّه
فتاوی ابن صلاح — ابن صلاح شهرزوری
تهافة التهافة — ابوالولیدبن رشد
الأسفار الأربعه — صدرالدین شیرازی
تعلیقات علی حکمة الاشراق — صدرالدین شیرازی
حدوث العالم — ابن غیلان
چهار مقاله — نظامی عروضی
منظومه — ملاهادی سبزواری
لغت نامه — علی اکبر دهخدا
مبانی فلسفه — دکتر علی اکبر سیاسی
علم النفس ابن سینا و مقایسۀ آن با روانشناسی جدید — دکتر علی اکبر سیاسی
مقدمۀ تاریخ علم — جورج سارتن